Jorge Lago
Pablo Bustinduy

Política y ficción

Las ideologías en un mundo sin futuro

PENÍNSULA

Índice

Portada
Sinopsis
Portadilla
Introducción
1. Ficción y política
2. Ficciones modernas
3. La ficción liberal
4. La ficción socialdemócrata
5. El fantasma comunista
6. Populismo y ficción
Bibliografía
Créditos

Visita Planetadelibros.com y
descubre una
nueva forma de disfrutar de
la lectura

¡Regístrate y accede a contenidos

exclusivos!

Primeros capítulos
Fragmentos de próximas publicaciones

Clubs de lectura con los autores
Concursos, sorteos y promociones
Participa en presentaciones de libros

PlanetadeLibros

Comparte tu opinión en la ficha del libro
y en nuestras redes sociales:

Sinopsis

¿Qué relación guarda la política con la ficción? ¿Por qué decidimos creer en ciertas ideas políticas en lugar de en otras? ¿Cómo influye la ideología en nuestra forma de imaginar el futuro individual y colectivo?

Jorge Lago y Pablo Bustinduy abordan estas preguntas a partir de un diagnóstico histórico: vivimos un tiempo de crisis profunda de las ficciones políticas tradicionales. El ciclo ideológico posterior a la crisis financiera ha dado lugar a una sensación general de agotamiento que, con el auge global de la extrema derecha, el cataclismo de la pandemia, la crisis climática y la guerra de Ucrania, amenaza con teñir de pesimismo cualquier idea de futuro.

Hoy, mientras se expanden los relatos complotistas, catastrofistas y etnicistas, cuesta pensar nuevas formas de emancipación o de futuro compartido distintas de la defensa de una idea mínima de bienestar o de la mera supervivencia del planeta. Este libro se plantea por qué hemos llegado a esta encrucijada, invitándonos a producir nuevas ficciones que den forma a horizontes políticos diferentes.

Política y ficción

Las ideologías en un mundo sin futuro

Jorge Lago y Pablo Bustinduy

ediciones península

Introducción

La idea de este libro nació hace ya más de una década, en los días posteriores a los levantamientos populares de 2011. Entonces nos pareció que había algo nuevo en los movimientos políticos antagonistas que se estaban multiplicando por España y por el mundo entero; algo, concretamente, que tenía que ver con su relación con la ficción. Estos movimientos rechazaban de plano las ideologías dominantes, denunciadas espontáneamente como relatos que resultaban inverosímiles aunque estuvieran todavía operativos. En la Puerta del Sol se gritaba entonces: «Lo llaman democracia y no lo es»; en Occupy Wall Street, «*This is what democracy looks like*». Pero había algo que iba un paso más allá del rechazo de aquellas construcciones ideológicas: un esfuerzo de abrirlas y desmantelarlas, sin que pareciera haber ninguna prisa por sustituirlas con otras del mismo tipo. En las movilizaciones se anunciaba que el poder estaba al desnudo, que las viejas convicciones habían perdido su capacidad de dar un significado estable a las cosas, como si de pronto faltara el relato con que ordenarlas, como si no hubiera, o se resistiera a aparecer, una nueva perspectiva capaz de ubicar aquellos lugares vacíos. En ausencia de ese horizonte, se dio una mezcla inusitada de creatividad y de ansiedad, una urgencia empapada de política.

El rechazo de la representación política que figuró de forma tan prominente en aquellos días de 2011 se expresó de manera nítida, casi ritual, en el grito que servía de cierre y colofón a toda intervención pública: «¡No nos representan!». Sin duda, la función de este grito era evidenciar la distancia gigantesca que separaba entonces a los gobernados de los gobernantes: era tal el abismo entre la experiencia vivida de la gran crisis financiera y los discursos institucionales sobre ella que, para quienes estaban

ocupando las plazas del país, el mero hecho de hacer aquella separación visible suponía impugnar el funcionamiento entero del sistema. Lo interesante, sin embargo, es que no parecía haber ninguna prisa por colmar aquella enorme distancia representativa. De hecho, las elecciones municipales y autonómicas que se celebraron precisamente en aquellos días no suscitaron una especial contestación en el movimiento social, sino más bien una sensación general de indiferencia. Para explicar aquella desconexión, los medios de comunicación enviaron corresponsales a las movilizaciones como quien los envía a un país extranjero. Buscaban portavoces, preguntaban quiénes sois y qué queréis, dónde está vuestro programa, cuáles son vuestras reivindicaciones. En la mayor parte de los casos, les fue imposible encontrar otra respuesta que aquel «¡No nos representan!» repetido una y otra vez. Si había una certeza compartida, esa era la voluntad de impedir la reconducción de lo que estaba sucediendo, una resistencia feroz a cualquier intento de acortar las distancias y cerrar en un discurso, en cualquier discurso, sus enormes posibilidades políticas.

Esa resistencia llegó a desesperar a todo aquel que tuviera una idea, por vaga que fuera, de los esquemas que unen medios y fines en política. En las discusiones del momento no había una idea de utilidad, ni de proyección, ni de priorización de los tiempos y los objetivos: quizá venga de ahí la fascinación por la táctica y la estrategia que marcó el siguiente ciclo político, centrado obsesivamente en las elecciones, el poder interno y la dinámica de los partidos. Pero, al mismo tiempo, ese empeño obligaba también a reconocer algo que resultaba profundamente incómodo para quienes venían de experiencias militantes previas en los partidos de izquierdas y los movimientos sociales: la incapacidad de *sus propios* discursos políticos no ya para apuntar soluciones, sino para expresar con precisión la lógica y la potencia mismas de aquel levantamiento. Los relatos que habían conducido hasta aquel punto no bastaban para dar cuenta de lo que estaba sucediendo. Las identidades construidas sobre ellos también se vieron desbordadas por el estallido de un conflicto político que, lejos de inscribirse o

resolverse en explicaciones preestablecidas, se asumía como el punto cero de un recorrido aún por definir. Paradójicamente, aquella pérdida no parecía vivirse con preocupación o con nostalgia, sino con creatividad y ligereza; uno diría que casi con euforia.

Desde entonces se ha ido tejiendo un relato que explica el supuesto fracaso del 15M o de Occupy Wall Street precisamente a partir de su debilidad ideológica, de su inocencia estratégica o de su incapacidad organizativa: la voluntad de hablar hasta resolverlo todo, el asamblearismo obsesivo, una patología por el consenso que acabó haciendo imposible la definición de grandes objetivos, la toma efectiva de decisiones y su consistencia en el tiempo. Nosotros vimos en el componente asambleario del 15M precisamente todo lo contrario: una voluntad de instalarse en el conflicto, de convivir con él, de hacerlo productivo sin necesidad de darle una solución. Lo que nos interesó no fueron solo las respuestas que se aportaron a la pregunta clásica sobre el *qué hacer*, sino aquella formidable obsesión colectiva con el *qué decir* y con el *cómo decirlo*. Nos pareció que en la resistencia a aceptar cualquier interpretación prefabricada, cualquier relato que dotara de un sentido fijo a lo que estaba sucediendo, había algo que merecía la pena ser pensado, algo que expresaba una coyuntura histórica singular, un momento de incertidumbre y reconfiguración de marcos y discursos en el que estaba en juego la imaginación política de nuestro tiempo y la viabilidad misma de aquello que desde hacía ya mucho tiempo veníamos llamando «izquierda».

En realidad, no se trataba solo de estas o de aquellas convicciones. En la resaca de la gran crisis financiera bastaba atender a la retórica de los gobernantes europeos, a los editoriales de los grandes medios de comunicación, a los informes del FMI o a los discursos del Foro de Davos: había pasado el tiempo de las florituras ideológicas, de las fórmulas rimbombantes sobre la globalización feliz y el mundo pacificado, de los eslóganes de época. De la mano de una incesante agitación social, hacía aguas la arquitectura narrativa de la posguerra fría: vivíamos tiempos de crisis no solo económica sino también discursiva, un colapso de la

credibilidad de los relatos que se expresaba tanto en lo grande como en lo pequeño, que hacía que todo lo que se había hecho pasar por indudable de pronto pareciera inverosímil. En mitad de la desorientación, quisimos preguntarnos por las condiciones de posibilidad (históricas, ideológicas, subjetivas) de aquella quiebra general del sentido político de las cosas. No nos preguntábamos solo por la crisis de tal o cual representación política, de tal o cual ideología, sino por algo más profundo y complejo: la crisis de una cierta manera de abordar el presente político y de imaginar los futuros posibles, de una cierta lógica para pensar la política y operar en ella. En las plazas insurrectas de medio mundo, aquella quiebra ideológica y narrativa se había hecho tan material y tangible como la de Lehman Brothers.

¿Qué era exactamente lo que se había roto, lo que había dejado de funcionar? Nuestra hipótesis tenía que ver con la idea de *ficción*, o mejor, con una cierta forma de articular la ficción y la política en los discursos ideológicos contemporáneos. Por ficción no entendíamos algo que se opusiera a la realidad o a la verdad. De hecho, la premisa sobre la que se apoya este libro es precisamente que la ficción y la política están siempre mezcladas, que todo discurso político se articula necesariamente como una forma de ficción. Lo que queríamos era identificar una forma de representar la política, de darle un orden, una dirección y un sentido, que consiste esencialmente en eludir el conflicto social, en diluirlo o desplazarlo en el tiempo y en el espacio. Eso es lo que llamamos una *ficción resolutiva*: el intento de resolver narrativamente algo que, de otra forma, experimentaríamos como una contradicción social presente e insostenible. Y eso es precisamente lo que intuimos en los días de mayo de 2011: en la resaca del colapso financiero de la globalización, aquellas soluciones narrativas habían dejado de funcionar.

A lo largo de este libro vamos a presentar esta idea de las *ficciones resolutivas* como una lógica del discurso que es común a las principales ideologías de la modernidad capitalista. La idea parece compleja, pero no lo es tanto: una ficción resolutiva es una manera de representar el conflicto social como algo que ya ha sido

resuelto o que está en vías de resolución. En el capítulo inicial de este libro detallaremos por medio de algunos ejemplos cómo funciona esa estructura y por qué creemos que se trata de algo especialmente relevante para entender la política en la modernidad europea y capitalista. En los capítulos siguientes analizaremos cómo opera esa estructura en el seno de los principales discursos políticos que han llegado hasta nuestros días, con un énfasis particular en aquellos que han conformado la tradición ideológica de las izquierdas en el sentido más amplio posible del término: el contractualismo, el liberalismo, la socialdemocracia y el comunismo.

A través de esta crítica ficcional de la ideología, nuestro propósito no será solo identificar las ficciones resolutivas que operan en cada uno de esos discursos, sino reflexionar sobre la persistencia del mecanismo y sobre las razones de su quiebra reciente. ¿Por qué esta huida permanente del conflicto parece estructurar la política moderna? ¿Qué relación guarda esa huida con las contradicciones sociales del capitalismo, y con las dificultades prácticas e ideológicas de los movimientos políticos que han aspirado a su superación? ¿Qué espacio político y discursivo se abre cuando, como nos pareció ver en las postrimerías de la crisis financiera de 2008, esas ficciones políticas pierden su solidez o su efectividad? ¿Es necesario o deseable prescindir de ellas para pensar en adelante la democratización de nuestra vida económica, política y social?

En nuestra idea original, creímos que estas preguntas terminarían por llevarnos de vuelta al punto de partida, al gesto antirrepresentativo de los levantamientos de 2011. Queríamos plantearnos qué relación sabrían inventar con la ficción aquellos movimientos que se negaban a proyectarse en una imagen pacificada de sí mismos, que reivindicaban la política como una vivencia no resolutiva del conflicto, que se construían en torno a algo que, desde una perspectiva ideológica, resultaba en aquel momento poco menos que impensable. Queríamos investigar qué tipo de discurso, de programa político, de identidad colectiva podría surgir de aquellas coordenadas ideológicas y narrativas.

Claro que aquellos planes no salieron exactamente como imaginábamos. En vez de terminar este libro, ambos nos lanzamos de la mejor forma que supimos al intento de articular en la práctica aquel ciclo político que empezaba. Política de partidos, de elecciones e instituciones. Política de articulación discursiva. El desafío era considerable, y el libro quedó aparcado durante años.

Somos conscientes de que la política en primera persona suele nublar el juicio de quien la ejerce. Demasiado a menudo, la voluntad de justificar las decisiones tomadas se impone sobre la lucidez del análisis. Pero la idea de este libro ya nació de una experiencia política inmediata, que nos fue llevando de un lugar a otro; su razón de ser siempre fue militante. Por eso, al terminar ese ciclo (el ciclo que se vino a llamar el «momento populista» de la política europea) nos dijimos que sería interesante recuperar la hipótesis con que habíamos leído sus inicios y sus condiciones, volver a pensarla a la luz de lo que vino después. En apariencia, de hecho, el gran momento populista que se apoderó de Europa a partir de 2014 parecía todo lo contrario de lo que se había visto en las plazas en 2011: de aquella indiferencia representativa se pasó a la lógica del asalto institucional; del espontaneísmo a los hiperliderazgos; del horizontalismo a las maquinarias de la guerra electoral. El recorrido político e ideológico de este ciclo ha dado lugar a una montaña de análisis e interpretaciones aceleradas, y también a una sensación general de agotamiento que, con el auge global de la extrema derecha y el segundo cataclismo que han traído la pandemia, la crisis climática, la guerra de Ucrania y la invasión y genocidio de Gaza, amenaza con teñir de pesimismo cualquier proyección política hacia el futuro.

Desde una perspectiva ideológica, sin embargo, hay una línea de continuidad entre la quiebra de las grandes ficciones resolutivas y la suerte del momento populista que merece ser pensada. Contra lo que se esgrime a menudo, de hecho, el populismo no trajo consigo una forma nueva de ideología resolutiva. En todo caso, no son esos elementos —el mesianismo, la simplificación, la venta de soluciones *fáciles* a problemas *complejos*, todos ellos tan banales como efectivos para caricaturizar los movimientos populistas,

aunque sean fácilmente identificables en casi cualquier otra construcción política— lo que explica el éxito del populismo en la última década. Tampoco su aparente agotamiento político e ideológico.

De hecho, creemos que tanto la potencialidad como los límites del populismo consisten precisamente en su necesidad de hacer del conflicto algo quizás *demasiado* visible: eje y motor de una acción política poderosa, pero incapaz de sostener su fuerza en el tiempo. El populismo articuló un espacio narrativo quebrado entre dos crisis, pero esa articulación ha encontrado enormes dificultades para persistir, para arraigar, para convertirse en horizonte o sentido común. Hoy, cuando las ficciones resolutivas retornan con fuerza bajo formas complotistas, catastrofistas y etnicistas, cuando cuesta pensar nuevas formas de emancipación que sean distintas de la defensa desesperada de una idea mínima de bienestar o de la mera supervivencia del planeta, tal vez merezca la pena detenerse sobre las razones de esa dificultad y sobre sus vías posibles de superación.

1

Ficción y política

Quizá una forma sencilla de abordar la relación entre política y ficción sea subrayar hasta qué punto algunos conceptos fundamentales de la teoría política moderna en realidad se originaron en el seno de la poética, es decir: son conceptos poéticos politizados. Un ejemplo es el de la *representación*: representar es ante todo un gesto narrativo que busca engarzar unos hechos concretos con un sentido, y para ello ordena un estado más o menos caótico de cosas dentro de un régimen estable de significación. Ese es precisamente el sentido que utiliza Thomas Hobbes, considerado el padre de la filosofía política moderna, para explicar el nacimiento del Estado. Utilizando una metáfora teatral, Hobbes presenta la creación del Estado como la relación entre el autor y el actor de una obra: el Estado actúa en nombre de la multitud de individuos que lo crearon, igual que un actor recita el texto compuesto por un autor que no está visible sobre el escenario. En el origen mismo de lo político, el gesto poético de la representación se confunde con el de la ordenación de las cosas, hasta tal punto que resulta casi imposible distinguir uno de otro, separar la realidad y el relato, lo que se cuenta y lo que se hace con ello.

Del recurso a la ficción

En contra de lo que se ha seguido pensando hasta hace poco, el trabajo de la crítica de la ideología no consiste en lograr ese imposible. No se trata de separar lo que es ficción de lo que es

política, o de desvelar la verdad que subyace tras las mistificaciones de los discursos políticos, sino de comprender que existen distintas maneras posibles de ficcionalizar la política, diversos conglomerados de hechos ficcionalizados o ficciones encarnadas en la realidad, y de intentar desentrañar los efectos políticos que produce cada uno de esos regímenes de ficcionalización. La premisa de ese trabajo podría entenderse de forma sencilla: el pensamiento no puede distinguirse a sí mismo de la realidad, pero sí puede aprender a conocerse a partir de sus propios efectos, de sus palabras y silencios, de sus potencialidades por desplegar o desplegadas de forma incompleta. Dicho de otra manera, no hay un «mundo» por descubrir debajo de nuestras ficciones: todo lo que podemos contemplar son nuestras observaciones y lo que hacemos con ellas.

Esto es lo que, a una escala modesta, vamos a intentar desarrollar en este libro atendiendo a algunas de las narrativas políticas esenciales de la modernidad (de eso que, de manera a veces contradictoria pero no carente de significación, llamamos *modernidad*). Nuestro objetivo es esbozar una crítica de los grandes relatos políticos que dibujaron un origen y un horizonte para el Estado liberal y el mercado capitalista modernos, cuyos efectos siguen vigentes, aunque de forma quebrada o desgastada, en el laberinto de nuestra política contemporánea. Partimos, por tanto, de un convencimiento claro: que este es el escenario ideológico en el que se siguen librando batallas cruciales para cualquier política democrática, y que, así pues, sigue siendo relevante entender las razones tanto de su crisis como de su persistencia.

Sucede que, a menudo, uno quiere entender lo contemporáneo, pero empieza hablando de Aristóteles. Aquí es algo casi inevitable, porque su tratado sobre la *Poética* nos ofrece un punto de partida inmejorable para nuestra reflexión: una definición sencilla de la diferencia entre la historia (por ejemplo, la historia política de un pueblo) y la ficción. Como recuerda José Luis Pardo, para Aristóteles esa diferencia radica en que en la historia las cosas suceden unas *después* de las otras, mientras que en la ficción ocurren unas *a consecuencia* de otras. En la ficción hay

una secuencia de acontecimientos que el autor ordena según un plan preconcebido: cada acontecimiento tiene sentido dentro de ese plan, y es a su vez causa y consecuencia de otros acontecimientos, unidos en una misma cadena que los ubica en un tiempo y un lugar preciso del relato. Dentro de esa cadena, las acciones de los personajes no dependen en última instancia de su libre voluntad (¡son personajes!), sino de las razones generales de la narración.

En la historia, en cambio, los acontecimientos y los sujetos no responden a planes preconcebidos o ya dados, pues algo así despojaría a los sujetos de la libertad de hacer y de actuar (eso negaría la política, que es el sustrato de la historia: esta es en última instancia la relación entre ambas). Cuando hablamos de historia o de política, dice Aristóteles, nos equivocamos si leemos los acontecimientos como simples causas o consecuencias de otros acontecimientos; el sentido y el orden de los hechos políticos no viene dado por una estructura narrativa previa. Acontecimientos unos después de otros, incluso unos *contra* otros, sin fin a la vista ni solución posible: esa es la naturaleza de la política y del relato histórico que sigue su transcurso.

En un primer momento, *ficcionalizar la política* quiere decir confundir esas dos esferas separadas, y llevar aquello que es propio de la política (la apertura radical de los acontecimientos y sus secuencias caóticas, imprevisibles, desligadas, conflictivas) al ámbito donde se narran historias cerradas, dotadas de un estilo, un ritmo, un tiempo y un fin. Ficcionalizar la política es llevar los acontecimientos a un marco en el que se convierten en señales de algo distinto, referencias de una trama previa que los engloba, los explica y les da sentido en relación con otra cosa que ellos mismos. Ficcionalizar la política, contra la advertencia de Aristóteles, es algo completamente inevitable: de lo que se trata es de discernir el tipo de efectos que produce cada forma concreta, cada régimen de política-ficción.

El origen del mal

Centrémonos ahora en uno de esos regímenes concretos: el de las ficciones resolutivas. *Resolver un conflicto en la ficción* quiere decir tomar una contradicción del presente (una disonancia, un choque de sentidos, un desequilibrio que exige ser tratado) y presentarla como un momento integrado en una trama, es decir, como parte de un relato general que la explica y que conduce hacia su solución. La contradicción se convierte así en un elemento necesario del relato: una vez amortiguada su urgencia, una vez enmarcada en el conjunto, la interferencia queda explicada, disuelta o cancelada. Ese es el principal efecto político de una ficción resolutiva: neutralizar la carga disruptiva de un conflicto, darle una dirección y un sentido, hacer de su vivencia algo manejable.

Permitámonos comenzar con un ejemplo exagerado. A menudo se ha resaltado cómo muchas de las telenovelas que más éxito obtuvieron en los años noventa en realidad reproducían la estructura narrativa de las novelas folletinescas del XIX: mujer pobre y hombre rico (algunas veces viceversa) encuentran en el amor la forma de resolver aquello que los separa. El amor aparece así como una fuerza que está por encima del dinero, el poder y la política, capaz de imponerse sobre la insalvable diferencia social. En la peripecia de los enamorados, el conflicto de clase se percibe desde el principio como algo destinado a desaparecer, a ser superado no por medio de una transformación social, sino por la experiencia afectiva de los protagonistas. De hecho, cuando uno empatiza con los personajes, uno desea que esa diferencia social no se imponga sobre sus voluntades, que puedan hacer *como* si esa diferencia no importara o existiera, que los protagonistas sean más fuertes y pertinaces que ella. En el espacio de la ficción, el irresoluble conflicto de clases del capitalismo industrial se supera sin que tengamos que ocuparnos del origen de esa contradicción, de la violencia del conflicto y de sus causas, de ninguna razón que refiera a una carga estrictamente política.

La cosa adquiere un cariz diferente cuando, en lugar de una novela de amor, se trata de explicar una pandemia, el origen de una guerra, las causas del cambio climático o una gran crisis financiera. De QAnon a las mil variantes de las teorías de la

conspiración que han proliferado en los círculos globales de la extrema derecha, hoy en las redes sociales el arquetipo ficcional por antonomasia para explicar la realidad es el del complot o la conspiración: redes de poder ocultas, coordinadas en las sombras, que mueven los hilos de lo que sucede en función de una trama que debe ser desvelada a golpe de clic por un ejército de intrépidos internautas. Lo interesante es que, desde un punto de vista ideológico, las teorías de la conspiración no son tan diferentes del amor imposible entre siervos y señores.

Para las teorías del complot, el conflicto que se manifiesta en el presente (la crisis, la enfermedad, la desigualdad creciente, el miedo) remite necesariamente a un espacio narrativo donde las personas aparecen como personajes; las motivaciones, como oscuras intenciones prestablecidas, y los contextos políticos y sociales, como meros decorados. El tiempo histórico de la economía y las relaciones sociales, un tiempo siempre abierto y conflictivo, se sustituye entonces por un tiempo narrativo estático y cerrado. Las posiciones siempre están ya dadas: los personajes actúan con motivos fijos, desde un lugar invisible, en un espacio plano.

Ante una realidad conflictiva, en demanda de solución, la lógica del complot ofrece entonces una herramienta poderosa. El yo herido, quebrado en su identidad, frustrado por la inviabilidad de sus expectativas sociales, logra mediante el relato hacerse fuerte de otro modo. Denunciar el complot le dota de un poderoso lugar de enunciación, le hace pertenecer a una comunidad, le otorga una forma de poder que había perdido y que ahora puede proyectar sobre los demás. Su saber tiene algo de exclusivo: yo conozco las causas de lo que está pasando mientras el resto vive engañado. Es evidente que el relato del complot no resuelve el origen ni las razones de los males sociales que afectan a ese yo herido. Pero al desplazar las causas de la crisis hacia otro lugar, allí donde ese yo aparece como un héroe, ese relato intenta llenar el vacío que lo atraviesa como una falta insoportable.

La verdad del complot, de la trama oculta, de la gran conspiración, nunca está en la veracidad de los hechos, sino en la

sensación de seguridad, de poder recobrado, que consigue ofrecer a sus creyentes. El complotismo expresa la revuelta contra un mundo que se ha hecho intolerable, pero también el anhelo de una certeza inquebrantable, de una explicación sin fisuras, de una razón última para explicar la realidad, es decir, precisamente de aquello que la política y los saberes técnicos y científicos han dejado de aportar. El complotismo del presente expresa una forma de nostalgia por aquellos tiempos de certezas morales y discursivas, por un mundo pasado en el que las cosas estaban en su sitio, pero con una salvedad importante: la rabia que inspira esa nostalgia no tiene ningún horizonte colectivo, ningún contexto económico y social, y por tanto no es capaz de concebir futuro alguno, no apunta en realidad a ninguna otra parte.

Por eso en los relatos complotistas, como en las grandes sagas del cómic o en las películas de espionaje, nunca se termina de vencer al enemigo: aunque se le derrote, otros vendrán necesariamente a ocupar su sitio, porque el problema nunca reside en quienes ocupan ese lugar de poder, sino en la existencia del lugar mismo. Ante la pregunta por el origen del mal social, o por la mejor forma de combatirlo, la ficción complotista responde personificando la violencia y el conflicto, encarnándolos en personajes malvados, en intereses inconfesables, en conspiraciones cada vez más enrevesadas. ¿Cuál es el origen del mal social, y cuál es la mejor forma de combatirlo? No hay desigualdad, ni contradicciones sociales, ni conflicto de clase: hay personajes malvados, hay intrigas y conspiraciones, hay oscuros entramados de malas intenciones. Una vez resuelto ese origen, una vez desactivadas sus razones sociales y políticas, puede aparecer un ser extraordinario llamado a derrotar ese mal concreto e identificable. La solución está en camino; podemos confiar en que con la victoria sobre el mal se restaure la paz social y la normalidad de las cosas. Pero lo interesante es que antes de que llegue esta solución heroica, la ficción ya ha *resuelto* el conflicto al darle un origen, una causa, una explicación sencilla. El mal siempre viene de otra parte, y por tanto su origen se hace políticamente inaccesible.

Algo parecido sucedió con algunas de las explicaciones más

exitosas que se dieron de la gran crisis financiera que marcó las primeras décadas del siglo XXI —presentada a menudo como una historia de villanos codiciosos que habían abusado de su inmenso poder poniendo en riesgo la estabilidad entera del sistema—. El problema de estos relatos de la crisis es que siempre acaban estancándose en un tiempo que no puede explicarse a sí mismo: la corrupción y el abuso de poder fueron el resultado, y no el origen, del problema. De hecho, hay una diferencia importante entre culpar de la crisis a los banqueros o a la banca, entre denunciar la corrupción de unas pocas personas o las estructuras políticas y económicas que hacen esa corrupción posible. Aquí el moralismo liberal funciona de forma parecida a las teorías de la conspiración: el relato de las manzanas podridas, como la construcción del enemigo imaginario, del adversario interno, del chivo expiatorio, siempre es una forma de ocultación política del conflicto. En estas formas narrativas, ese conflicto se deshace en una trama que siempre sucede y se resuelve en otra parte, alejada de un presente complejo, sin más contradicciones o alternativas que restablecer el curso inalterable de las cosas.

Esta reducción del mal a un suceso extraordinario, sin raíces ni explicaciones en el orden social, tiene una evidente carga política. En ocasiones no es necesario para ello que aparezca siquiera un villano con nombre y apellido. Pensemos por ejemplo en todas las explicaciones que presentan las crisis económicas como fenómenos naturales. Aquí no se puede seguir siquiera las peripecias de un protagonista: la crisis sencillamente sucede, pasa, cae sobre nosotros con la inexorabilidad de un destino, como un terremoto o un ciclón ante el que no se puede hacer otra cosa que cobijarse. No hay lugar para ningún tipo de profundidad o de historia social: la crisis llega, acontece, como si viniera de la nada. Reducidos a la condición de espectadores, lo único que podemos hacer es ansiar que vuelva el tiempo de la normalidad (y mientras tanto, quizá, consolarnos con la picaresca romana, que sabe politizar hasta un día lluvioso: *piove, governo ladro!*).

Todos estos relatos acaban generando un mismo efecto: aquello que interfiere con el orden social se queda sin causas, y

desaparece por tanto como problema político. El conflicto no tiene raíces, no tiene explicaciones que nos afecten o nos enfrenten entre nosotros y, de hecho, solo está destinado a desaparecer, a desvanecerse en la inminente restauración de la normalidad. Es la misma estructura del milagro que para Carl Schmitt constituía la esencia de la decisión política: una intervención excepcional, que busca salvaguardar o reestablecer el orden amenazado. El origen de esa amenaza (el mal encarnado en un enemigo o un villano, una tormenta que es el destino mismo, la mala suerte o la cólera de Dios) se hace en sí mismo impensable, no tiene origen o futuro, y por tanto da muy poco que hacer y casi nada que pensar.

La ficción igualitaria

Partamos, antes de adentrarnos en los bastidores ideológicos de la modernidad, de otro ejemplo contemporáneo de ficción resolutiva. Desde la crisis financiera, la principal vía de acceso para entender la quiebra del contrato social keynesiano que sustentaba el estado de bienestar ha sido la denuncia del auge desmedido de la desigualdad. Cada año se suceden los informes, los estudios y las listas de nuevos milmillonarios, contrastadas a menudo con cifras impactantes de exclusión social y de pobreza. Es innegable que los efectos de la globalización neoliberal no han dejado de ensanchar las brechas de renta, riqueza y propiedad en el seno de las sociedades occidentales. Pero a menudo este tipo de denuncias oculta cómo funcionaba la idea misma de igualdad *antes* de que se impusieran los dogmas neoliberales del darwinismo fiscal, cuando la igualdad social servía, de manera casi incontestada, como horizonte de legitimación de la sociedad democrática moderna.

Incluso en los momentos de mayor redistribución social, las sociedades europeas no han sido nunca igualitarias en un sentido efectivo. La igualdad funcionaba precisamente como forma de horizonte, estableciéndose así como un objetivo hacia el que orientarse. Esa proyección desplaza las formas de desigualdad presente hacia un futuro en el que deberán ser corregidas:

necesitamos crecer primero para poder redistribuir después; hay que ofrecer oportunidades hoy para que el mundo de mañana sea más igualitario. El hecho de vivir en una sociedad rígidamente jerarquizada en la que los salarios, la riqueza y las perspectivas de futuro están claramente diferenciados hace que la igualdad solo pueda estar vinculada al tiempo: un futuro posible que se imagina, se anticipa y tiene efectos políticos en el presente. Cuando esta proyección funciona, el futuro desactiva el conflicto del ahora: la desigualdad estructural de clases, posiciones, reconocimiento e identidades que es propia de las sociedades capitalistas queda parcialmente desactivada, y la vivencia de sus contradicciones inmediatas, pospuesta.

Esa proyección de un futuro igualitario se alimenta también de un doble mito que hoy se encuentra en horas bajas: el de la meritocracia y la movilidad social. Esta vez la metáfora es espacial aunque también necesite de tiempo. En la sociedad se puede subir y bajar como en los rascacielos de Nueva York, que servían como metáforas arquitectónicas del sueño norteamericano: uno puede empezar haciendo recados en la primera planta y acabar presidiendo la corporación desde la última, desafiando toda forma de sujeción y de límite social a la existencia. Esta posibilidad de movilidad acompaña y sostiene la ilusión igualitaria; lo que importa no es de dónde vengo, sino a dónde voy, a dónde puedo llegar. La idea de que es posible llegar arriba, y llegar además por mis propios méritos, hace que el lugar en el que estoy ahora se diluya en una trayectoria imaginada. El tiempo proyectado sustituye a la realidad percibida; lo que guía nuestra acción no es la observación o la vivencia inmediata, sino un relato futurizado de lo que puede ser posible. El tiempo —un tiempo conjugado siempre en futuro— se convierte en la dimensión dominante de la experiencia social.

La movilidad social y la meritocracia son lógicas de ilusión igualitaria, porque es imposible generalizarlas de forma efectiva: si toda la base de una pirámide se desplazara hacia arriba, sería la pirámide misma la que se habría desplazado. La idea de ascenso social implica paradójicamente mantener la desigualdad como

lógica social: la movilidad fluye sin alterar las jerarquías, y de hecho solo se explica en relación con ellas; una persona que asciende socialmente puede llegar a ocupar un escalón superior a aquel en el que estaba, pero la escalera como tal queda intacta. Esos movimientos, además, no dejan de ser tan asimétricos como extraordinarios. Cuando Obama fue elegido presidente de Estados Unidos hubo quien leyó en su victoria una confirmación de la superación simbólica del racismo como problema político en el país, una tesis que hoy resulta risible e inverosímil. Entonces hubo también quien dijo exactamente lo contrario: el día que los votantes estadounidenses elijan presidente a un afroamericano exalcohólico como George W. Bush, o a un ignorante impúdico como Donald J. Trump, quizá se pueda hablar de la porosidad igualitaria del sistema de selección de élites norteamericano. Algo parecido sucede con los techos de cristal que pesan sobre las mujeres en todos los ámbitos profesionales. La medida del progreso siempre reside en el éxito de mujeres extraordinarias que se abren paso incluso en los espacios más hostiles o improbables, y no en la cantidad de hombres mediocres que ocupan esos mismos espacios con toda normalidad y sin generar ningún tipo de atención social. Lo que debiera importarnos no es solo quién llega a cierto lugar social, sino quiénes están ya allí, y por qué razones y supuestos méritos lo están.

De nuevo, Estados Unidos presenta un ejemplo de los efectos de esta ilusión meritocrática. Muchos de quienes se oponen con ahínco a las propuestas de reformar el sistema fiscal para que los ricos paguen más impuestos son parte de la clase media (e incluso media baja: el partido republicano ha mantenido importantes feudos electorales en algunas de las circunscripciones más pobres del país), no porque la reforma les vaya a afectar *hoy*, sino porque les afectará mañana, cuando sean ricos: no vayan a tocar mi dinero *entonces*. Ese es el motor mismo del sueño americano, en el que a menudo creen con mayor fervor los que están abajo que los que están arriba (quienes tienen, por supuesto, más información sobre las reglas del juego). Para quien cree en el sueño americano, la fuente de sentido de toda trayectoria, aquello que justifica sus

esfuerzos, no está en el presente, sino en el «no todavía», en la meta, cuando el éxito económico, simbólico y social de mañana dote de sentido el sufrimiento actual. Poco importa que en la práctica el ascenso meteórico sea una excepción y no la regla. La creencia en la movilidad hace que el espacio social quede prácticamente inalterado y sus jerarquías sean aceptadas; la proyección hacia el futuro las justifica y hace manejable su vivencia en el presente.

Esa capacidad de proyección resolutiva tiene un correlato en el mito del crecimiento como fuente de progreso colectivo. Aquí la idea no remite tanto al salto hacia otras clases sociales como a asegurar una tendencia de mejora social permanente y para todos. Por asimétrico que sea el reparto de la riqueza, por duro o injusto que sea el presente para quienes no la poseen, el crecimiento dibuja el futuro como un proceso de mejora general, y por tanto también de *mis* oportunidades y posibilidades por venir. Albert Hirschman sintetizó esta lógica con la metáfora de un atasco: al ver moverse a los coches cercanos anticipamos nuestro propio movimiento, aunque nuestro carril siga completamente parado. Algo parecido sucede con la idea del crecimiento como progreso. El tiempo colectivo se impone al de las trayectorias y las condiciones de vida individuales; un futuro en proceso constante de mejora hace que el presente sea esperanzador, y por tanto más habitable. Pese a todos sus conflictos, lo actual es solo un momento de aquello que está por venir. Proyectándose hacia el futuro, el presente se convierte en poco más que un prolegómeno, y queda esencialmente despolitizado.

Futuros pasados

> Prefiero los sueños de un futuro
> mejor a la historia del pasado.
>
> Thomas Jefferson

En la Exposición Mundial de Nueva York de 1939, una atracción sobresalió en el favor del público por encima de todas las demás. Futurama, un sistema de convoyes automatizados diseñado por Norman Bel Geddes y financiado por la General Motors, paseaba a los visitantes por una maqueta a tamaño real que representaba Estados Unidos veinte años después. Futurama mostraba el mundo que estaba por venir: un sistema de autopistas inteligentes, nuevas tecnologías, cultivos artificiales y máquinas voladoras, donde la abundancia coexistía con la máxima eficiencia y racionalidad, y donde, en palabras de su creador, la libre circulación de bienes y personas garantizaba la prosperidad y el confort de una vida ultramoderna. Eso era lo que la gente disfrutaba de Futurama: poder circular por una utopía de la tecnología y el libre mercado, anticipar un futuro de desarrollo, riqueza y *pax capitalista* que permitía renovar la fe en el modelo de vida norteamericano.

Más allá de sus dimensiones quijotescas (las cifras hablan de 5.000 edificios diseñados y construidos uno por uno para la maqueta; de más de un millón de árboles plantados; de 50.000 vehículos circulando por el sistema), lo más singular de Futurama son sus fechas. No solo porque la Expo llegara a coincidir en el tiempo con el comienzo de la Segunda Guerra Mundial, sino porque su planificación había comenzado cuatro años antes, allá por 1935. En plena Gran Depresión, cuando el optimismo adolescente de la potencia norteamericana había quedado hecho añicos tras su primera gran crisis capitalista, la Expo apareció como una inmensa maquinaria de futurización del conflicto social estadounidense: no es *aquí*, en este presente hecho pedazos, donde está la verdad de nuestro modelo; es *allí*, entre los 50.000 vehículos de la maqueta, en esa imagen deslumbrante de lo que seremos. De ahí viene el sentido de nuestros empeños y la prueba de que caminamos a paso firme hacia un lugar próspero y mejor.

Hoy en día Futurama ya no inspira la rabia que movió a toda la generación de la contracultura a rebelarse contra ese falso edén hecho de plástico y acero; como mucho nos hace sonreír, porque solo vemos su aspecto utópico, a la vez delirante y sofisticado. Pero

desde esta distancia es difícil imaginar la fuerza política de lo que representaba ese deseo, la solidez y las raíces que llegó a tener ese futuro en el pasado. No se trataba solo de la plasmación de un relato; no era simplemente propaganda. Futurama era el reverso de otra figura ficcional que analizaremos en este libro, el New Deal con el que Roosevelt sentó las bases del gran salto hacia delante norteamericano. Del cine a la publicidad, de Broadway a Hollywood o Detroit, una inmensa maquinaria ficcional se esforzó en darle a ese proyecto un horizonte, el espejo de un futuro idealizado, una promesa que empujara su cuerpo social hacia el futuro. Claro que no se trataba de meras figuraciones: había buenas razones para querer verse reflejado en ese espejo.

Con la guerra, el capitalismo norteamericano despegó como un cohete. Los beneficios de su nueva hegemonía en el mundo atlántico se dejaron notar casi de inmediato en una mejora considerable de las condiciones de vida para un sector mayoritario de su población. En esa mejora estaba la prueba de que aquellos relatos fantasiosos se apoyaban firmemente en la realidad. El crecimiento económico impulsaba las trayectorias personales, y esas mismas trayectorias reforzaban la creencia en el progreso general y en el esfuerzo que era necesario para hacerlo posible. Esa es la dinámica exacta del utopismo norteamericano, la savia de ese mito que el escritor James Truslow Adams había definido (en un libro de 1931 cuyo título, *The Epic of America*, dejaba claras desde el principio sus intenciones) como

> el sueño de una tierra donde la vida sea mejor, más rica y más plena para todos los hombres, con oportunidades para todos en función de sus capacidades o sus logros... No es simplemente un sueño de autopistas y vehículos a motor, sino de un orden social en el que cada hombre y cada mujer pueda alcanzar lo mejor de sí mismo, todo aquello de lo que sea capaz, y donde los demás les reconozcan por lo que son, y no por las circunstancias fortuitas de su nacimiento o su posición social.

Pero ¿qué pasa cuando el tiempo de la historia deja de asegurar esa progresión más o menos constante de las trayectorias de vida, cuando se hace imposible mantener la ilusión de

movilidad y de ascenso individual y colectivo, cuando el mito del progreso colapsa y se vuelve contra sí mismo? En momentos así, en los que el futuro deja de aparecer como horizonte resolutivo, como *el sueño de una tierra donde la vida sea mejor*, el presente se revela como el reverso exacto de la utopía progresista: un estado de cosas desigual, injusto, absurdo. Evidentemente todas esas cosas ya estaban ahí antes de la crisis; lejos de resolver sus causas, estas se habían simplemente proyectado hacia delante. Lo que no se quería ver estalla entonces, de forma clamorosa, como algo inaceptable. Para eso servía la futurización del sentido: para hacer habitable ese presente, para aplazar sus contradicciones y hacerlas más o menos manejables.

Algo así sucedió en la década de los setenta. La crisis del petróleo puso fin a la era del crecimiento y la redistribución, y con ello al horizonte de optimismo keynesiano («No Future», cantaron entonces los Sex Pistols, poniéndole música a la época). Claro que la máquina había empezado a chirriar bastante tiempo antes. El espíritu de las luchas políticas de los sesenta se nutrió precisamente de todo lo que no aparecía en Futurama: la explotación de clase, el racismo y el machismo de Estado, la segregación urbana, el aplanamiento cultural. Para una masa de estadounidenses jóvenes, todo aquello estaba detrás de las lluvias de napalm y de las imágenes de niños corriendo aterrorizados por la jungla de Vietnam. «*Bring the war home*», decía uno de los eslóganes más radicales de la época: no se trataba solo de hacer la revolución, sino de dinamitar la apariencia utópica y pacificada de ese presente imaginado, de mostrar lo que había *detrás* de una existencia banal e idiota, de lograr un *despertar* social tan centrado en lo material como en lo imaginario. Aquel planteamiento, sin embargo, tenía un problema previo. La guerra en casa también estaba hecha de ficciones.

Forward?

Es tentador entender el trabajo de la ficción como el de un opiáceo

masivo, y construir así la imagen de un consumidor anestesiado, ciego ante su propia experiencia. Las ficciones, sin embargo, nunca creen del todo por nosotros. Su fuerza deriva precisamente de lo contrario: hay que esforzarse por creer en ellas, porque las ficciones recompensan, porque ordenan la experiencia. Lejos de reflejar la satisfacción de un sujeto contento de su propio deseo, ese esfuerzo por creer en la ficción suele responder de hecho a un instinto de supervivencia que pelea, en condiciones a menudo frágiles o adversas, por mantener el sentido, la entereza, la idea misma de posibilidad.

Hay un personaje norteamericano, típicamente feminizado, que cristaliza bien esa tensión que habita las ficciones y amenaza constantemente con su quiebra. Todo el género cinematográfico del *suburban angst* proyecta desde hace décadas en las mujeres de los barrios residenciales de la clase media estadounidense la enorme ansiedad que generaba aquel horizonte de existencia keynesiana. Sola, devaneando en la cocina de una casa enorme con jardín, esa mujer que lo tiene todo se ha quedado sin nada que hacer. Lejos de estar escondido, el vacío de una existencia alienada es por el contrario *demasiado visible*, se encarna en los objetos y las horas muertas, acecha al personaje en su soledad y solo da tregua con grandes dosis de ansiolíticos o contraviniendo con escándalo alguna norma social.

Esa ambivalencia oscura es también la clave del éxito de *Mad Men*, que retrata a la vez la juventud dorada del capitalismo norteamericano y lo profundamente traumático de su experiencia, incluso desde sus posiciones más privilegiadas. *Mad Men* es una genealogía de las profundas contradicciones de las que se nutre la sociedad de consumo estadounidense: no hay incompatibilidad entre la voluntad de poder, la creatividad desbocada y la desmedida confianza en sí mismo, y la profunda infelicidad que asalta de pronto, el vacío que vuelve, la desesperación que genera buscarse permanentemente y no encontrarse en ninguna parte. Don Draper, el antihéroe de este retrato trágico, encarna esa permanente huida hacia delante (una huida, en su caso, más literal que metafórica, pues su personaje está escapando de una identidad

y una historia pasada que, como los fantasmas de la modernidad, lo acechan allí donde va, le recuerdan constantemente la violencia en la que se origina su presente, comprometen su voluntad de olvidar y de inventarse a sí mismo). Draper es un adicto asediado por el conflicto que vuelve, un ser atrapado en una espiral de insatisfacción y deseo que busca en el éxito la forma de llegar al sosiego, pero es incapaz de resolver su inquietud y sus contradicciones.

Hay algo poderoso en la fragilidad de toda huida hacia delante. Algo nos interpela en esa mezcla de conciencia e inconsciencia, optimismo y ansiedad, deseo y dolor. El conflicto nunca está completamente escondido; al contrario, el conflicto es el motor que lo proyecta todo hacia el futuro. El conflicto se sufre, se absorbe, se intenta transformar en otra cosa, en una idea de mejora que vendrá a solucionar las contradicciones del presente. Paradójicamente, sin embargo, esa proyección depende de no abordar nunca el origen opaco y traumático de esas contradicciones, de dejarlas ahí, siempre contenidas, siempre cerca de desbordarse, de hacer como si no existieran. En una escena de la tercera temporada, Draper acuna en sus brazos al hijo recién nacido mientras discute con su mujer, Betty, el estereotipo mismo del *suburban angst* norteamericano. Betty quiere ponerle al niño el nombre de su difunto abuelo, como una forma de mantener viva su memoria. A Draper le horroriza que su hijo lleve un nombre heredado. Instantes más tarde dice: «No sabemos aún quién es, ni cómo será, y esa idea es maravillosa».

La «idea maravillosa» de Don Draper es el sueño de una vida libre de memoria, de pasado, de orígenes o de ataduras. Es la proyección de la libertad como un futuro sin huellas, sin herencias ni testamentos, y es también la idea de Estados Unidos que expresa en la serie el personaje de Conrad Hilton, encarnación del gran magnate capitalista, quien, conversando con Draper sobre sus planes para la cadena de hoteles que lleva su nombre, le confiesa en tono excitado: «Mi propósito en la vida es llevar América al mundo entero [...] América está allá donde miramos, *allá donde vayamos a estar*... hasta en la luna misma» (más tarde, Hilton se

enfadará con Draper por no haber incluido la imagen de la luna en la campaña publicitaria pensada para sus hoteles: «Cuando digo que quiero la luna, lo que espero encontrarme es la luna»). *América*, como Draper, no es otra cosa que el nombre traumático de ese desplazamiento o aplazamiento de sí misma, de la necesidad de seguir avanzando, siempre hacia delante, sin tener un lugar al que regresar, so pena de caer bajo el peso de sus propias contradicciones.

«*Forward!*», decía el eslogan para la reelección de Obama en 2012. Es curioso que la fórmula se acompañara de ese punto de exclamación, que la convertía casi en una orden. El registro de su primera campaña («*Hope*», «*Change we can believe in*»: todo refería explícitamente a la voluntad de creer) se había desvanecido junto con las promesas de regenerar el contrato social norteamericano tras las sacudidas de la crisis financiera. Algo se había agotado en esos cuatro años, en sus promesas no cumplidas, en las expectativas frustradas: cualquier apelación a la esperanza habría generado entonces descrédito o indiferencia. Cuatro años más tarde, de hecho, el público dejó claro que no tenía ninguna intención de mirar hacia delante, sino en todo caso hacia atrás: quería hacer «*America Great Again*» («grande de nuevo», el lema de campaña de Trump), quería «*Take Back Control*» («recuperar el control», el lema de la campaña del Brexit). Retomar, volver atrás. A un pasado que no existe, pero que aparece como algo preferible a un presente desordenado, sin origen al que agarrarse ni futuro alguno que ofrecer.

En los países occidentales, la inestabilidad política de la última década tiene tanto que ver con las contradicciones profundas de su economía política como con el colapso del futuro como horizonte de progreso y proyección de una vida mejor. Mientras el capitalismo era capaz de garantizar un cierto dinamismo de los espacios y los tiempos sociales, mientras seguía asegurando mal que bien la reproducción de trayectorias de vida, la futurización del conflicto social siguió funcionando como un marco ideológico al que agarrarse. El colapso de 2008, la espiral de recesiones económicas y retracciones ideológicas que nos ha

enredado desde entonces, y la crisis abierta de la globalización han hecho que ese futuro, en crisis desde hace ya décadas, se haya vuelto del todo inverosímil, que hoy sea imposible confiar en el tiempo por venir como fuente de sentido y de solución a los problemas.

Las fuerzas de ultraderecha intentan sustituir ese porvenir inaccesible por una imagen idealizada del pasado, pero la politización de la nostalgia tiene sus propios límites, y un recorrido más bien corto en tiempos de turbulencia. En simetría con Obama, de hecho, Donald Trump también tuvo problemas con el eslogan de su reelección: era difícil hacer *America Great Again, again*. Algo parecido pasó con los apóstoles del Brexit: un virus desatado, la población confinada y las colas en las gasolineras eran difíciles de cuadrar con la idealización de ese «control» que en teoría se había recuperado. Tanto en un caso como en otro, ni el futuro ni el pasado parecían tener agarre sobre un presente que exigía concentrar la atención sobre sí mismo. Todo lo que quedaba alrededor era una realidad de conflictos, desequilibrios y agravios permanentes que ya no se podía desplazar a ninguna parte, con los que no se podía hacer prácticamente nada.

De esa realidad se deduce una serie de preguntas incómodas. ¿En qué se puede creer tras el doble colapso capitalista de 2008 y 2020? ¿No han perdido las ficciones dominantes su capacidad de aportar solidez, de disolver en el horizonte los conflictos de la experiencia vivida? ¿No se han hundido todos los futuros en que proyectar las tensiones de lo presente? ¿Y en qué podemos creer en su lugar? ¿Qué herramientas tenemos para articular una alternativa política al estado de cosas existente? ¿No es el momento de doblar la pregunta del *¿qué hacer?* con otras igualmente difíciles de contestar? ¿Qué pensar, qué decir, qué creer hoy desde una posición alternativa, democrática, antagonista? ¿Qué horizonte de realidad es posible proyectar en la hora del colapso ecológico, cuando el futuro solo aparece bajo forma de catástrofe, cuando el tiempo ha dejado de resolver nuestras contradicciones? ¿Cómo hacer política en un presente que se percibe como peligroso, incierto e inestable?

Con el fin de abordar estas preguntas, en los capítulos siguientes vamos a intentar reconstruir las coordenadas de la gran crisis ideológica que a nuestro parecer define el momento presente. Para ello vamos a profundizar primero en el origen histórico y político de lo que hemos llamado una *ficción resolutiva*: se trata de entender por qué en las sociedades modernas tenemos esa necesidad de proyectar que hoy parece haberse vuelto en nuestra contra. A continuación, analizaremos algunas de las principales ideologías políticas que nos ha legado la modernidad —el liberalismo y el neoliberalismo, la socialdemocracia, el comunismo y el populismo— desde una perspectiva muy concreta: para cada una de ellas intentaremos identificar el tipo de mecanismos resolutivos que sostienen sus propuestas, así como las razones por las que hoy esos mecanismos han dejado de funcionar.

2

Ficciones modernas

> No te dimos ningún puesto fijo, ni una faz propia, ni un oficio peculiar, ¡oh Adán!, para que el puesto, la imagen y los empleos que desees para ti, esos los tengas y poseas por tu propia decisión y elección. Para los demás, una naturaleza contraída dentro de ciertas leyes que les hemos prescrito. Tú, no sometido a cauces angostos, te la definirás según tu arbitrio al que te entregué. [...] Ni celeste, ni terrestre te hicimos, ni mortal, ni inmortal, para que tú mismo, como modelador y escultor de ti mismo, más a tu gusto y honra, te forjes la forma que prefieras para ti.
>
> PICO DELLA MIRANDOLA,
> *Discurso sobre la dignidad del hombre*

El título de este capítulo encierra un conflicto. No se trata solo de que, según un argumento clásico, modernidad y ficción se opongan o encajen mal entre sí. Hace tiempo que esa contraposición perdió

su fuerza: la Ilustración y el mito no se enfrentan, sino que dependen uno de otro; si, como expresó Goya, los monstruos aparecen en el sueño de la razón, es porque ambos viven en un mismo lugar, porque comparten un mismo cuerpo. Con mayor o menor resignación, hoy se asume que las fronteras entre la razón y su otro (ya sea ese otro la ficción, el mito, la imaginación o los afectos) no se pueden pensar a partir de metáforas o categorías espaciales. Todas conviven en un mismo sitio, en el único lugar que tenemos.

La cosa se complica cuando pensamos en la ficción como una trama, es decir, como el desarrollo más o menos ordenado de un relato. La modernidad, por sus propias condiciones, no puede reconocer la existencia de una trama. De hecho, podría decirse que la modernidad debería consistir precisamente en lo contrario, que su programa político podría reducirse a un solo punto: la abolición definitiva de toda trama. *Todo lo que es sólido se desvanece*: sujetos liberados de cualquier herencia o determinación estable, de estamentos y vínculos orgánicos, individuos autónomos cuya identidad aparece como un proyecto que está siempre aún por definir. Si la modernidad significa algo desde un punto de vista ficcional, debe ser precisamente eso: la apertura radical de todos los proyectos de vida, de todos los horizontes de significación. Una trama vacía, donde no hay inicio ni final establecido y donde todas las historias están por escribir. Hacia algo así apunta la idea moderna de la libertad.

El problema es menos abstracto de lo que parece. Uno de los pilares del pensamiento clásico tiene que ver con la idea de armonía. La virtud de un todo —y ese todo puede ser cosas distintas: el cosmos, la ciudad, el alma— depende de la relación entre sus partes, de un equilibrio óptimo que solo se puede alcanzar cuando cada uno de los elementos que lo componen está en la posición que le es propia, en el lugar que le es natural. Esta preocupación por la ubicación de las cosas, por el lugar que deben ocupar en la gran cadena del ser (donde todo tiene su encaje, su *ethos*, su relación) fue hasta la modernidad un principio de orden fundamental, la medida del equilibrio y la estabilidad de lo

existente. Cuando cada cosa está en el lugar que le es propio, el resultado es un orden virtuoso. Cuando las cosas están fuera de lugar, se produce desorden y caos. No todo está siempre en su sitio; las cosas y los seres se mueven, desvían sus trayectorias, generan injusticia, sufrimiento o dolor. Pero ese conflicto solo se puede entender en relación con el orden que le da sentido, con el relato metafísico que ubica cada cosa en su lugar.

Bajo muchas formas y variantes, este principio de orden gobernó la inteligibilidad general del mundo occidental durante más de veinte siglos. El humo sube hacia arriba porque allí es donde está su lugar natural; las piedras caen por ansia de reubicarse en su elemento; la tierra, igual que el hombre caído ansía regresar a su asiento en la gracia de Dios. El lugar natural de la mujer es la reproducción, la casa, y nunca la plaza pública; la felicidad de una sociedad depende del equilibrio entre los estamentos que la componen, de que cada cual desarrolle la función que le es propia y se quede exactamente en su lugar. La virtud consiste en imitar lo que ha sido y lo que debe ser; en esa tensión, se trata de no transgredir las lindes donde acaba la virtud y empieza el caos, el desorden, lo antinatural. En cualquiera de los ámbitos de la vida humana encontramos la misma lógica: hechos y figuras en relación con un orden de sentido que los vincula a un todo orgánico, lleno de partes no intercambiables, de lugares y hábitos específicos. Todos quedan integrados en el gran tejido vital que gobierna sus trayectorias y reparte a cada cual su suerte y su destino.

Romper con ese orden es un acto de violencia casi inimaginable. Eso es lo que describe Wagner en una escena hacia el final de la tetralogía *El anillo del nibelungo*: las tres Nornas, las tejedoras del destino, ven como de pronto sus cuerdas se agitan y acaban por quebrarse, presagiando el final de un mundo donde el orden ha sido violentado, los dioses están a punto de caer, y las cosas y los seres van a perder su lugar. Esa es la solidez que resquebraja la modernidad; ese es el principio que rompe para imponer en su lugar una *forma vacía*.

En ausencia de ese tejido, el sentido de los acontecimientos

queda siempre por hacer; la historia de los hombres, por escribir; el destino, por legislar. Lo moderno, desde esta perspectiva, no es otra cosa que la promesa de una vida liberada de todo lugar natural, de todo vínculo orgánico que ligue un sujeto, por ejemplo, a una identidad ya constituida y a un espacio social permanente. De eso se nutre la modernidad: de una esfera ideológica que nos constituye como sujetos a partir de las ideas de voluntad y libertad (en todas sus ramificaciones modernas: autonomía, racionalidad, consentimiento, propiedad) entendidas como un vacío indeterminado, abierto, deshecho de toda herencia y siempre volcado hacia el futuro. Como si por fin fuéramos protagonistas de una historia sin otra trama que la que cada uno de nosotros, «escultores» de nosotros mismos y de las cosas que nos rodean, decidamos modelar.

Esa proyección hacia delante no deja de reflejar una tensión con el presente. Como intentaremos mostrar a continuación, el vaciado y la futurización de los relatos políticos de la modernidad busca eludir a toda costa la existencia de un origen que sin embargo no deja de hacerse notar, de ser permanentemente renovado. En su fase de ascenso, explicó Marx, el capitalismo —esa otra forma vacía, la gran máquina de destrucción de tramas— vive de la revolución permanente de sí mismo, de la quiebra y la refacción continua de un tejido social que ya no es otra cosa que un conjunto de movimientos y trayectorias contingentes y en última instancia inexplicables. En ausencia de principios orgánicos y tramas estables, el capitalismo (en su doble vertiente de la propiedad privada y la división del trabajo) se convierte así en el único gestor de los nuevos vínculos que ligan a un sujeto, al conjunto de sujetos, con un espacio social concreto y determinado, pero también es el actor de la ruptura constante de esos vínculos. En otras palabras, el capitalismo se convierte en el único principio hacedor de sociedad, pero a continuación somete esos espacios sociales a una lógica de competición y transformación permanentes que desgarra el devenir de esa misma sociedad. Amortiguar esa tensión entre creación y destrucción de orden, intentar resolverla, es el reto principal que asumirán los grandes relatos ideológicos de

la modernidad.

Reunir lo separado

> La creencia en el progreso, en una perfectibilidad indefinida —una tarea infinita de la moral—, y la representación del eterno retorno son complementarias. Son las antinomias indisociables a partir de las cuales hay que desarrollar el concepto dialéctico del tiempo histórico.
>
> Walter Benjamin,
> «El tedio, eterno retorno»

Es un hecho: la modernidad mira siempre hacia delante, hacia lo que no es aún, hacia el porvenir y el por hacer. Pero eso plantea un problema, y es que el sentido del presente, de cada uno de los presentes que se suceden entre sí, también está siempre por venir, siempre *más allá* de las acciones y los acontecimientos mismos. Por supuesto, el futuro, su contenido y su dirección, parecen estar radicalmente abiertos, siempre a la espera de que uno decida libremente qué hacer con ellos. ¿Pero qué quiere decir ser libres cuando el sentido del presente siempre viene de otra parte, de otro lugar y otro momento necesariamente alejado de nosotros, del *aquí* y el *ahora* del nosotros? E, incluso, ¿qué quiere decir ser libres para determinar ese sentido, independientemente de lo que vaya a resultar de él? ¿No será esa idea de libertad poco más que una representación, un efecto de nuestros relatos? ¿No es esa idea, como sugirió Spinoza, la primera ficción de la que desvincularse?

Ser moderno implica una negación, un vacío que temporaliza. Es moderno lo que no es antiguo, lo que está abierto al por-venir.

No soy lo que fui, no seré lo que soy: el espacio identitario de la modernidad es un espacio vacío que, sin embargo, ha de ser colmado, dotado de sentido en un movimiento que va de adelante hacia atrás, del futuro al pasado. El presente se llena anticipadamente de proyectos, imágenes y relatos de sí que buscan garantizar la incierta continuidad del tiempo social. Lo que unía pasado, presente y futuro ha perdido su entereza y, como lamenta Hamlet, toca ahora la fatigosa tarea de hacer o enderezar el tiempo:

> El tiempo está fuera de quicio, ¡oh!, suerte maldita
> que ha querido que yo nazca para recomponerlo.

Esta apertura de los horizontes temporales libera, pero también desquicia; es una promesa y una maldición. Por una parte, la ruptura del tiempo moderno deshace las ataduras del pasado y la predestinación de los sujetos; genera incluso la ilusión de una construcción de sí libre y autodeterminada: sujetos y sociedades que se definen y se inventan sin cesar, que hacen que todo lo sólido se desvanezca en el aire, abiertos siempre a progresar, a mejorar sus formas de ser. Pero esa apertura radical del tiempo también impone una tarea imposible: construir una identidad, una posición y un sentido en medio de ese vacío; hacerlo habitable, sostenible, amable. La modernidad capitalista, de hecho, está escindida entre estos dos momentos fundamentales. Por un lado, la ruptura de toda pertenencia necesaria a un lugar y una identidad predeterminada: ese es precisamente el fundamento de la libertad moderna. Por el otro, la necesidad de volver a vincular lo que ha quedado separado, de dotarlo de un mínimo de estabilidad, de solidez y sentido.

Este doble movimiento define la lógica del capitalismo como tiempo histórico. Lo que la comunidad precapitalista unía y confundía (se era en función del lugar que se ocupaba, pues pisábamos las huellas de nuestros antepasados, decía Thomas Mann) se presenta ahora como separación y diferencia: del trabajador con su trabajo, del objeto con su uso, del sujeto con la

comunidad. En ausencia de cualquier principio u orden prestablecido, la mercancía y el salario se convierten en la forma de entramar tiempos y espacios sociales, de rehacer constantemente sociedad. Aquello que desata, quiebra y por tanto abre, también junta y vincula de nuevo. Ese es el gesto ambivalente del capitalismo: unir lo separado para, a continuación, volver a separarlo de nuevo.

Ese ejercicio de ruptura y reunificación constante tiene un problema, pues es siempre precario, es siempre inestable. Todo orden social aparece entonces no solo como el fruto de una contingencia, sino como algo que es además injustificable. ¿Qué explica un orden de posiciones y no otro? ¿Qué justifica la diferencia de trayectorias y jerarquías sociales? ¿Qué estabilidad puede tener la vinculación de sujetos que se piensan como separados de cualquier forma previa de comunidad, arrojados a un mundo frágil y mercantilizado, enfrentados en una lucha por asegurar sus vidas y sus horizontes de sentido en competencia permanente los unos con los otros?

Esta quiebra del vínculo social es una amenaza que se expresa como posibilidad permanente, que constantemente remite al origen como separación, al vacío como fundamento de un orden social en el que no hay correspondencia posible de las trayectorias individuales en una trayectoria colectiva, de los tiempos del sujeto y el tiempo de la historia. Hacer coincidir en dirección y sentido estos dos tiempos se convertirá por tanto en un empeño ideológico constante, en el gran desafío ideológico de la modernidad. Suena paradójico, pero en realidad estamos precisamente ante la violación del mandato aristotélico —¡no confundir poética y política!—, ante la conversión de la historia en un solo relato, en un espacio de acontecimientos causales que van hacia algún lado y siguen una dirección, y que por tanto amenazan con despojar de sentido a los acontecimientos en sí mismos: en este caso, no pensamos o sentimos que los acontecimientos sean y sucedan unos después de otros, sino unos a consecuencia de otros, *vistos desde la perspectiva del futuro*. Los grandes relatos políticos que dibujaron un origen y un horizonte para el Estado y el mercado modernos tienen

de hecho esa característica en común. Todos funcionan como ficciones que, proyectándose en un futuro abierto y por hacer, explican el origen de lo moderno siempre a partir de otra cosa.

El contrato social

> Lo real sostiene el fantasma, el fantasma sostiene lo real.
>
> Jacques Lacan

La lógica constitucional y la filosofía jurídica de los Estados modernos nos dicen que venimos del contrato: nuestro origen como sociedad políticamente organizada no es la conquista o la victoria de unos sobre otros, ni la naturaleza propia de los hombres, ni el discurrir azaroso de la historia. No, nuestra razón de ser es la de un contrato social que formaliza, regula y ordena la vida en común y, al hacerlo, le da un origen y una continuidad. Disfrazada, reinventada, transfigurada, esa misma premisa reaparece una y otra vez en los relatos fundadores de casi todas las instituciones políticas de la modernidad, e incluso de nuestros relatos ideológicos recientes. ¿Qué son la socialdemocracia y el pacto keynesiano, dos de los fundamentos de nuestra forma de entender las sociedades europeas de la posguerra, sino una actualización de la teoría del contrato social, establecido esta vez entre propietarios y proletarios? ¿Qué son esas otras narraciones que explican la transición española como un pacto de convivencia que fue «suscrito» en nombre de todos los ciudadanos y que sigue dando solidez y sentido a lo que sucede en el presente?

En todos estos relatos la política aparece como el resultado de un conflicto originario que, sin embargo, ya ha sido superado. Ese origen conflictivo, algo así como el anverso de los relatos a futuro de nuestras sociedades, nunca desaparece del todo. El espectro del colapso, de la regresión a la guerra de todos contra todos,

sobrevive como una amenaza que pone en cuestión la integridad del orden político y social. Esta idea del conflicto como algo que se ha superado pero puede retornar, que protege y amenaza a la vez, se utiliza por ejemplo para explicar el debate irresoluble que se da en Estados Unidos sobre el derecho a portar armas y las masacres que este derecho genera con cada vez mayor frecuencia: el fantasma de la guerra civil sobrevive como una angustiosa necesidad de estar listo para defenderse.

Hace unos años, la revista *The New Yorker* hizo un extenso reportaje sobre los *survivalists*, un colectivo creciente de personas que se dedican a prepararse para poder sobrevivir por sus propios medios cuando llegue el hundimiento de todo orden social. Entre los jóvenes millonarios de Silicon Valley, al parecer, se ha puesto de moda tener planes de escape preparados al detalle para poder huir del mundo en cualquier momento. Se operan la vista, aprenden a potabilizar agua, tienen jets preparados con combustible suficiente para llegar a Nueva Zelanda. Un antiguo silo nuclear fue recientemente convertido en un complejo de búnkeres acorazados que hoy se venden por varios millones de dólares como refugios adaptados para el fin de los tiempos. En lugar de ventanas hay pantallas con imágenes de Central Park.

El miedo al colapso y a la guerra del todos contra todos no es una particularidad de nuestro tiempo, por mucho que tras la pandemia y el avance inexorable de la crisis climática hayan proliferado las distopías y los planes de emergencia para protegerse de un colapso civilizatorio inminente. Lo que distingue el colapsismo de nuestros días no es tanto el miedo a la posibilidad del conflicto total como la confianza en que la política pueda prevenirlo o resolverlo. De hecho, ese mismo miedo al *polemos* (la personificación de la guerra y la batalla en el mundo griego), este temor al resurgimiento de un conflicto que haga colapsar el orden social, es exactamente el fantasma que la primera modernidad se empeña en superar por todos los medios y maneras. Es lo que sucede en el famoso estado de naturaleza hobbesiano, donde en ausencia de un poder político que sirva como árbitro y mediador, se asume que todo el mundo acaba teniendo derecho a todo: el

conflicto se convierte en una amenaza permanente y el hombre, en «un lobo para el hombre» (se convierte, precisamente, en un *survivalist*). El efecto de nuestra igualdad con los demás, de la falta de razones para distinguirnos o diferenciarnos, de la ausencia de una autoridad central que establezca límites y posiciones, es la inseguridad, la incertidumbre, el peligro constante de muerte. Y esos mismos afectos, supuestamente previos a la existencia del orden político, son la razón misma por la que lo creamos.

Vale la pena detenernos sobre la escena que sirve de punto de partida a las construcciones ideológicas de la modernidad. ¿En qué consiste exactamente ese contrato social? ¿Cómo supera la política la amenaza permanente del conflicto? Como hemos visto, la respuesta de Hobbes parece extraña: el mecanismo por el que se construye el Estado se apoya en una simple metáfora teatral. Igual que el actor pronuncia sobre el escenario palabras que no son suyas, explica Hobbes, sino que fueron concebidas por un autor al que no vemos y que está ausente de la escena, el Estado soberano (el actor) actúa *en nombre de* los ciudadanos que lo crearon (los autores) para garantizar la paz social y su propia supervivencia. Igual que el actor pone en escena una voluntad que le es en principio ajena, interpretando el papel que el autor escribió originalmente y que él se limita a representar, la autoridad irrestricta del Estado deriva de una transferencia por parte de cada uno de sus titulares originarios (es decir, los ciudadanos). Las acciones del Estado se legitiman a partir de esa voluntad original de su creador.

Esa transferencia, sin embargo, implica una paradoja inmediata. En el caso del Estado, la «autoría» de los ciudadanos se limita a haber creado un mecanismo al que ahora no pueden hacer otra cosa que obedecer. La paradoja se resume en el análisis que hace Hobbes del concepto de represión: cuando el Estado me castiga o me priva de mis bienes o mi libertad, no tiene sentido que me resista, pues en realidad soy yo, es mi propia voluntad quien se está castigando a sí misma (solo hay un caso extremo que sirve como excepción a la regla: la resistencia está justificada cuando el soberano quiera quitarme la vida, pues ahí estaría violando su

primera obligación de protegerme). Hobbes está explicando que toda autoridad política es en última instancia artificial, que es siempre producto del consentimiento de quien la obedece. Pero en el mismo momento en que se reconoce al pueblo como el autor de su propia realidad política, este pierde cualquier capacidad para intervenir en ella.

La escena original de la representación moderna parte pues de una tremenda paradoja, que es en realidad más profunda todavía. Para desactivar el potencial desestabilizador de su propia teoría, Hobbes precisa que el autor del contrato no es en realidad el «pueblo» entendido como un sujeto unitario y coherente. En el estado de naturaleza no puede haber tal cosa, pues todos estamos divididos y enfrentados por nuestros propios intereses, cálculos y necesidades. En las condiciones del estado de naturaleza, en ausencia de un poder político que fije las leyes y las coordenadas de la vida en común, solo existe una acumulación o superposición de individuos, una multitud conflictiva y desorganizada que no puede más que estar «en desacuerdo consigo misma». Solo el Estado, matiza Hobbes, puede en realidad dar lugar a esa unidad: es el Estado como «unidad de los representados el que hace a la persona una», es el representante quien da a lo que representa una coherencia y viabilidad de las que carece.

Así se le da la vuelta al razonamiento: el actor crea retrospectivamente la unidad del autor; el Estado funda retrospectivamente la existencia del pueblo, que es en teoría su fuente de soberanía. La supuesta precedencia del pueblo sobre la realidad del Estado se deshace en esta torsión de la lógica representativa: el pueblo no *es* hasta que se le nombra, pero, una vez que se le nombra, ya *era*. En el mismo gesto que reconoce el poder de la multitud ese poder desaparece, dejando únicamente el rastro de su supuesta presencia constituyente en los actos de un poder que le es políticamente ajeno.

CECI N'EST PAS UN CONTRAT

Vale la pena detenerse en esta paradoja sobre la que se funda el orden político moderno. Parece claro que en todo contrato hay dos partes y el resultado del acto de contratar, que es algo así como una tercera parte. En este caso la primera parte es una suma de individuos que están dispuestos a alienar todos sus derechos a cambio de un acuerdo que les proteja de manera colectiva. La tercera parte es el resultado de su acuerdo: el contrato social mismo, esqueleto de la comunidad políticamente constituida. ¿Pero quién es la segunda parte del acuerdo? ¿Con quién contrata cada sujeto la cesión de sus derechos si, como dice Hobbes, en el estado de naturaleza solo hay una multitud en permanente desacuerdo consigo misma?

Todos los sujetos, dice Hobbes, contratarían los unos con los otros en un primer acto libre y recíproco. Esta es la fórmula célebre que todos los individuos se dirían entre sí en la escena original de la constitución del Estado:

> Autorizo y concedo el derecho de gobernarme a mí mismo, dando esa autoridad a este hombre o esta asamblea de hombres, con la condición de que tú también le concedas tu propio derecho de igual manera y le des esa autoridad en todas tus acciones.

Es curioso imaginarse la escena en la vena teatral que sugiere Hobbes: todos moviéndose a la vez, de lado a lado, para decirse las mismas palabras los unos a los otros. Pero esa imagen genera una duda razonable: ¿quién ha organizado o dirigido ese proceso? Para poder hacer exactamente lo mismo y al mismo tiempo, los sujetos se han tenido que poner de acuerdo antes, es decir, han tenido que organizarse de alguna manera para tomar decisiones conjuntas. Pero, si eso es así, entonces ya había una forma de comunidad política que es previa al contrato social. En otras palabras, la comunidad política aparece *a la vez* como condición y como resultado del contrato. Todas las partes del contrato son en realidad la misma.

Esta forma de temporalidad retorcida, por la que el resultado es previo a la operación que debería producirlo, es en realidad uno de los pilares de las teorías modernas del contrato social. De hecho,

muchos de los autores de estas teorías reconocen que no se trata de una cuestión cronológica: el estado de naturaleza del que surge el Estado nunca existió; su tiempo y su espacio son meramente hipotéticos; son, en definitiva, las coordenadas de un escenario ficcional. Pero ¿cómo se puede apoyar la realidad jurídica del Estado sobre una *ficción*?

Es sencillo: la filosofía del contrato social no busca crear nada nuevo, sino dar carta de naturaleza a un orden político caracterizado precisamente por la presencia de conflictos, por diferencias que no tienen justificación, por una forma de antagonismo que subyace a todas sus relaciones sociales. El contrato es precisamente la figura de ficción que presenta ese antagonismo como algo *que ya ha sido resuelto*. El acuerdo ya ha sucedido, el conflicto ha sido encauzado, y la prueba real de esa solución es la existencia misma del Estado, cuya función es precisamente la de impedir que alguien pueda romper su compromiso de obediencia en razón de un interés particular. El Leviatán no es más que la institución que surge (¡que estaba ahí desde el principio!) para velar por el cumplimiento de ese compromiso (¡que nunca sucedió!), y que se hace así con el monopolio de la coerción y la violencia para fijar los límites del desacuerdo, hacer imposible la indisciplina y garantizar la reproducción y la entereza del orden social.

El retorno del conflicto

> De esta igualdad en lo que concierne a las capacidades, surge una igualdad en la esperanza de conseguir nuestras metas. Y si, por tanto, dos hombres desean una misma cosa que no puede ser objeto de disfrute para ambos, se convierten en enemigos.

Es conocida la objeción de autores marxistas como C. B. Macpherson al edificio teórico-político de Hobbes, centrada en una crítica a su antropología política: el hombre es un lobo para el hombre, vive sumido en una lucha constante de todos contra todos... Sí, pero en una realidad concreta e históricamente situada, la de la socialización mercantil y las relaciones de producción y propiedad capitalistas. Es un lugar común recordar que sobre el *Leviatán* planea la sombra de la guerra civil inglesa, que asoló el país mientras Hobbes componía su tratado en el exilio, y que de hecho el estado de naturaleza no es otra cosa que una descripción de lo que sucede cuando se cuestiona la autoridad política del Estado. Pero no es difícil proyectar en el relato de Hobbes otro tipo de desorden creciente en ese mismo momento: el fantasma de la cuestión social, las hordas de vagabundos refugiados en las ciudades, los campesinos expulsados del campo por los vallados de las tierras comunales, los jornaleros ambulantes, los nuevos pobres y asalariados urbanos... Toda una multitud que había visto cómo se rompían sus vínculos de pertenencia con las viejas formas feudales y cuya mera presencia, errante y pauperizada, suponía una grave amenaza para el nuevo orden social.

Con su relato, Hobbes naturaliza esas formas de antagonismo propias del capitalismo británico naciente: las desplaza al espacio de la ficción, a un orden presocial y despolitizado. El egoísmo generalizado, la competencia de todos contra todos, la falta de razones para toda jerarquía y desigualdad, se convierten así en simples rasgos antropológicos. La fuerza que separa y divide el espacio social aparece a la vez como algo que *siempre* ha estado ahí y como algo que *ya* ha sido resuelto, que ha quedado subsumido en el cuerpo político del soberano. En la ficción del contrato social, esa división queda reducida a un problema de orden público: en ausencia de cualquier explicación trascendente para las diferencias sociales, para la competencia permanente, para la separación

social, el mantenimiento de la paz depende esencialmente de la capacidad represiva del Estado.

En cierto modo, este es el problema político central con que se encuentra la filosofía moderna: combinar la incapacidad de responder a la pregunta por la diferencia social con la necesidad de encontrar un modo de organización que la pueda sujetar. La cuestión social ya no remite a una trama de orden superior: la separación, la incertidumbre, la imposible unidad de lo social consigo mismo, no pueden ser contenidas por relatos que remitan a un *porqué* inviolable de las cosas. En esas condiciones, parece imposible aplacar la multiplicación de conflictos sociales que trae el capitalismo sin poner en cuestión una y otra vez la integridad del orden político establecido. En la ficción hobbesiana, esa contradicción queda resuelta desplazándola a un pasado fantasmático que la normaliza, y que justifica su gestión exclusivamente mercantil y policial.

Nos hemos detenido en Hobbes porque la lógica de su contrato —la ficción de una anterioridad que sirve para naturalizar una forma concreta de realidad social— es fundamental para entender el desarrollo de la filosofía política moderna. De la voluntad general de Rousseau al individuo racional de Rawls, de la tradición romántica de una nación que siempre estuvo ahí a una diferencia sexual originaria sobre la que se apoya el sistema de género, esta misma lógica será empleada una y otra vez como mecanismo de estabilización e institucionalización de lo social. Claro que esta solución tiene un problema importante, y es que es siempre inestable. Constantemente renovado, el conflicto que la desborda siempre vuelve a retornar.

3

La ficción liberal

> El comercio es el intento de obtener de buen grado lo que ya no se espera conquistar por la violencia.
>
> BENJAMIN CONSTANT

La solución que aporta Hobbes al problema político moderno está muy lejos y muy cerca a la vez de la tradición ideológica liberal. En apariencia (pero solo en apariencia, pues el liberalismo ha probado cada vez que ha sido necesario su compatibilidad con formas extremas de violencia, intervención y dominación), la misión absoluta del *Leviatán* tiene poco que ver con los principios del *laissez faire* y con la contención progresiva del poder político que es en teoría propia de los liberales modernos. Quizá la diferencia principal consista en que donde Hobbes todavía ve un conflicto que apaciguar por medio del Estado, porque nuestra igualdad natural lleva necesariamente al conflicto y es por sí misma ingobernable, el liberalismo ortodoxo verá la condición de posibilidad misma de la vida en común, el verdadero principio económico y socializador. Ese principio dirá: claro que somos egoístas y potencialmente violentos, claro que nos guiamos por apetitos y afectos negativos, por un deseo siempre creciente que nos enfrenta a todos los demás. Pero ese enfrentamiento no es algo que reprimir o atenuar, sino que es precisamente lo que genera

sociedad, orden y progreso.

La mitología liberal del mercado se construye en torno al gesto hobbesiano, radicalizándolo, profundizando su despolitización, haciéndola casi absoluta: se trata de presentar el problema mismo, que el capitalismo sea el principio hacedor de la sociedad moderna, como fuente de su propia solución. Esa representación siempre lleva a cabo, de forma más o menos expresa, la negación hobbesiana del tiempo histórico y su sustitución por una ficción convertida en naturaleza humana, en fundamento de lo social. La clave consiste en hacer coincidir el *deseo de seguridad*, que Hobbes deducía del inevitable conflicto social, con el *deseo de acumulación* (de riqueza, de propiedad, de beneficio) que rige la lógica y la actividad capitalistas. De hecho, la ficción liberal consiste esencialmente en resolver el primer deseo a través del segundo.

El miedo que resulta del estado de confrontación permanente, el antagonismo sin bandos ni clases del relato hobbesiano, deja de ser un afecto prepolítico que deba ser contenido por el Estado. Al contrario; el deseo de protección de los individuos se resuelve redoblando su implicación en el espacio de la producción y la reproducción social, asumiendo que para aseguramos frente a todo aquello que resulta potencialmente desestabilizador —el futuro, la contingencia, la confrontación con los demás— no es necesario reprimir la lógica del interés y los instintos privados, sino todo lo contrario: hay que profundizar en ella, hay que liberarla de toda interferencia. En una estructura social y productiva donde las posiciones son móviles y los lugares cambiantes, hay que pelear por las mejores condiciones posibles, asegurar las posiciones adquiridas, perseguir la acumulación material y simbólica, aspirar a la movilidad y al progreso... en un juego de deseos e intereses enfrentados que, como en *La fábula de las abejas,* de Bernard Mandeville, engendra virtudes y prosperidad públicas a partir de los vicios privados.

La ficción liberal sutura el conflicto político de las sociedades modernas por medio de esta reducción de los horizontes de sentido a los espacios productivos. Así el trabajo deviene en fuente de

identidad y realización de sí, la violencia social se transfigura en competencia, la acumulación se hace sinónimo de seguridad y de progreso, y el comercio se convierte en forma prioritaria de todo vínculo social. En cada una de estas ecuaciones, el individuo se mimetiza con la lógica del mercado y de la producción social. Sobre él se proyecta un deseo universal, calculador, radicalmente atomizado; un deseo sin condiciones ni límites éticos, políticos o sociales; un deseo previo y sin historia, que hace sociedad porque coincide con la forma misma de la sociedad, con su lógica profunda, no porque el interés individual coincida con el general (pues cada deseo se opone por definición a los demás), sino porque la competencia entre deseos —he aquí la magia de la ficción liberal — se resuelve en su propia dinámica, hace totalidad sin generar unidad, crea armonía a partir del conflicto. Este es el fundamento ideológico al que remiten una y otra vez las teorías liberales del mercado: en el silencio de la ley, cuando el Estado calla, surge la libertad como el movimiento no impedido del sujeto.

El deseo de acumulación

Enseguida analizaremos con más detalle cómo funciona esta lógica resolutiva del liberalismo, pero antes conviene detenerse en su premisa fundamental: el enfrentamiento entre deseo y política parece haberse invertido por completo. A diferencia de los griegos, explica Benjamin Constant en su célebre texto sobre la libertad, los modernos ya no tienen tiempo ni interés para la política, entre otras razones porque el comercio ha sustituido a la guerra como el medio más avanzado para hacerse con la posesión de lo que se desea. Lo político ya no tiene por función lidiar con el conflicto de los deseos individuales (lo que quiere decir, para un liberal moderno, con el mercado); al contrario, es el deseo, es el mercado mismo lo que debe ser protegido frente a la acción entrometida de la política. La libertad de cada sujeto, entendida como su capacidad para intentar hacerse con aquello que desea, debe ser inviolable para el poder. En otras palabras, es la política la que

debe ser limitada, contenida y reprimida, en nombre de una existencia enteramente individual.

El espacio que se acota o se protege así, el espacio de ese sujeto transparente que es para el liberalismo el punto cero de la libertad, es un espacio políticamente vacío (esa es en última instancia la libertad ficcional de los «modernos»: el estar suspendidos en ninguna parte, en la ausencia de todo contexto histórico, político y social). En el lugar del sujeto no queda más que un apetito identificado con la libertad misma, un deseo mercantilizado, mezcla de miedo y apropiación, de angustia y propiedad privada, siempre separado de su objeto y siempre en búsqueda de un encuentro que, tan pronto como tiene lugar, genera nuevas imágenes de la separación que lo alimentan y mantienen vivo. El individuo liberal persigue su propio deseo como defensa ante la incertidumbre, el vacío y la falta de referencias propios de la modernidad capitalista... que lo producen constantemente y que él mismo contribuye a reproducir. En lugar de mostrarse como una forma de presencia histórica, efecto de una serie de relaciones sociales determinadas, el individuo-deseo de la ficción liberal se convierte así en ciega fuerza motriz, impensada e impensable, en ser genérico del hombre separado. El hombre, dice Locke a propósito de la relación entre individuo y propiedad, «al ser dueño de sí mismo y propietario de su persona y de las acciones y trabajos de esta, tiene en sí mismo el gran fundamento de la propiedad».

Lejos de ser la fuente del problema social, el deseo de acumulación aparece así como su solución: ya no se presenta como una causa de conflicto o como una amenaza para la vida social, sino, al contrario, como su verdadera condición de posibilidad. Lo humano es la libertad, se concreta en ella, salvo que la libertad solo se entiende como una relación con la propiedad de sí mismo, que es lo que nos convierte en libres e iguales. El *Leviatán* se ubica así dentro, y no fuera, del sujeto-propietario: el deseo de acumulación como verdadero principio de gobierno, como asimilación en el funcionamiento del mercado, también como el imperativo de comportarse según sus principios. Nada explica ese

deseo en el relato, pero ese deseo lo explica todo: es el demiurgo que puede dar cuenta de todo menos de sí mismo.

Al identificar la nueva libertad con el deseo capitalista, la ficción liberal despolitiza y sutura sus potencialidades, las reduce a una mera expresión sin desarrollo ni contenido posible. El deseo del individuo liberal es un equivalente del orden en el que se apoya y de su reproducción constante. Un círculo vicioso que se vacía continuamente a sí mismo: esa es la premisa, tan brillante como fatigosa, que sostiene libidinalmente el relato liberal.

La extinción del conflicto por el conflicto mismo

> Nunca he conocido mucho bien hecho por aquellos que se dedicaron al comercio para el bien común. Es una afectación, en verdad, no muy común entre los mercaderes, y se necesita emplear muy pocas palabras para disuadirles de ello.
>
> Adam Smith

Por supuesto, la oposición liberal entre el individuo y el Estado es más engañosa de lo que parece. La supuesta dicotomía entre ambos refiere en realidad a un movimiento de circulación constante, pues siempre es el Estado el que garantiza en última instancia las condiciones de los regímenes de propiedad, de los procesos de producción y de la acumulación de riqueza. En la superficie, sin embargo, la presencia de lo público aparece siempre como un obstáculo para la suma de movimientos que definen el espacio social. El arquetipo de la mano invisible implica la imagen de un deseo autorregulado y pacificado, un estado de equilibrio móvil en

el que la diferencia se neutraliza a sí misma constantemente, sin requerir intervención alguna (esta es de hecho la base de la distinción que hará uno de los grandes teóricos del neoliberalismo, Friedrich Hayek, entre *taxis* y *cosmos*, entre un orden forzado o planificado y otro espontáneo y por tanto eficiente).

El pensamiento liberal proporciona de hecho una solución tan dinámica como sencilla al antagonismo social propio de las sociedades de mercado: la de su autogobierno. En lugar de llevar el conflicto a otro espacio-tiempo, la ficción liberal hace de él la lógica misma de la realidad, identifica el conflicto con la naturaleza no ya del individuo, sino de todo el organismo social, y hace del mercado a la vez el origen del problema y de una solución que siempre está por llegar. El libre juego del enfrentamiento se convierte así en fuente de progreso y de acumulación sostenida. A partir de las trayectorias contrapuestas de los sujetos surge entonces la imagen de un tiempo homogéneo, de una prosperidad colectiva, de un interés general.

En su ensayo sobre la filosofía de la historia, Kant pone nombre a esa lógica que entiende el conflicto como la llave de su propia solución. La vida en sociedad, explica Kant, nos obliga constantemente a rivalizar los unos con los otros; produce enfrentamientos, desigualdades y tensiones. Pero como el árbol que se ve forzado a estirarse un metro más para superar a su vecino y obtener así más luz, la competencia también nos obliga a superarnos, a esforzarnos más y lograr mejores resultados que repercuten no solo en nosotros mismos, sino en el conjunto de la especie. La «insociable sociabilidad» del hombre, concluye Kant, es el motor del progreso, favorece el perfeccionamiento de las capacidades, permite el desarrollo de esa «libertad en grande» que solo puede verse desde el punto de vista del conjunto, y no desde cada una de las perspectivas individuales. Kant concluye que la insociable sociabilidad es el mecanismo que utiliza la naturaleza para hacer avanzar a nuestra especie, y a continuación afirma, con fina ironía resolutiva:

> ¡Gracias sean dadas, pues, a la Naturaleza por la incompatibilidad,

> por la vanidad maliciosamente porfiadora, por el afán insaciable de poseer o de mandar!

Gracias sean dadas al conflicto, porque lleva en sí mismo el principio de su propia solución, por ser a la vez causa y fuente del progreso: he aquí el paradigma de la resolución liberal. Claro que no se trata, y esto es fundamental, de una simple apología de lo existente. Kant no está describiendo la historia tal como es o como la vemos, ni forzando sobre la realidad una perspectiva dogmática o venida de ninguna parte. En buena lógica trascendental, el argumento proviene en realidad de la pregunta inversa: ¿cómo debemos pensar la historia y la realidad *para que* el progreso de la humanidad sea posible? ¿Qué se requiere para ello? ¿Cuáles son sus condiciones de posibilidad? Para Kant, aceptar que la historia no procede en línea recta es la única manera de lograr que el futuro avance hacia delante. Para ello, tenemos que hacer y pensar la historia *como si* el progreso fuera posible, es decir, como si el conflicto y la competencia remitieran a su propia disipación y llevaran en sí mismos el principio y el germen del progreso.

La cosa es menos abstracta de lo que parece. En un mundo donde los referentes fijos y las fuentes de valor han perdido sus anclajes, el liberalismo no puede justificar los desgarros del capitalismo apelando a otra razón u otro espacio que su presente: la actualidad terca, insistente, demasiado visible del conflicto social no es algo que se pueda ignorar. Su respuesta consiste entonces en una ficción performativa por la que pasamos a asumir que todo conflicto abre el horizonte de su propia solución: el futuro de un equilibrio por venir, que se deducirá de los enfrentamientos presentes e individuales, justifica y da sentido a comportamientos aparentemente egoístas o antisociales.

Pero al poner el conflicto en el primer plano de la relación social, al convertirlo precisamente en aquello que hace y deshace sociedad, la ficción liberal sienta las bases de un verdadero delirio ideológico. Pues si el antagonismo y la competición entre individuos, lejos de ser algo que deba ser superado o reprimido en la política, es por el contrario la forma misma de hacer sociedad e

historia, el principio y la fuente de toda relación social..., ¿qué hacer sino aceptar la presencia del egoísmo, de la división y la competencia a ultranza, celebrarlos incluso como un síntoma de su próxima resolución? ¿No habría entonces que prescribir la continua repetición de ese conflicto, favorecer su reproducción, recetarlo como fórmula para el progreso, como medicina contra su propia enfermedad?

El juego neoliberal

> La preservación de la libertad individual es incompatible con la satisfacción de nuestras ideas sobre la justicia distributiva.
>
> Friedrich Hayek

Esa idea del conflicto como fuente de progreso figura entre los principios básicos del neoliberalismo del siglo xx, cuyo imaginario sigue presente en gran parte de los discursos políticos de nuestros días. A diferencia del liberalismo clásico, para Hayek y los economistas de la escuela de Chicago el mercado no es el reflejo de una espontaneidad natural de los seres humanos, sino el resultado de una forma concreta de organización social que tiene poderosos enemigos y que por tanto nunca está asegurada del todo. Por eso el mercado tiene que ser incentivado, protegido y desarrollado: la política debe operar para crear y mantener las condiciones en las que pueden florecer los mercados y las formas de sociedad abierta que estos requieren. Contra lo que se imagina a menudo, el neoliberalismo depende pues de un activismo político permanente: su objetivo no es retirar al Estado de la vida pública, sino subordinar todas sus formas de acción a las necesidades de la economía de mercado. La política, en otras palabras, pasa a operar *antes*, y no *después*; no se trata de gestionar los efectos del mercado

en la vida social, sino de producir el tipo de vida social que requieren los mercados.

¿Qué pasa entonces con la desigualdad, con la pobreza, con el conflicto y el malestar social? Para la escuela de Chicago, es evidente que en una sociedad abierta no pueden ganar todos: necesariamente hay muchos que van a perder. No hay problema incluso en reconocer que la suerte o el lugar del que se parte van a determinar en buena medida las posiciones finales de cada uno. La forma de argumentación es otra: el mercado opera como un juego de competencia en el que participamos todos, y en los juegos a veces se gana y a veces se pierde. Pero perder no es algo injusto en sí: es una de las posibilidades que van implícitas en el juego. Hablar de injusticia en un juego por los resultados que produce es un ejercicio de moralismo, que supone colocar un principio abstracto por encima de sus reglas. Las reglas de juego del mercado permiten el libre discurrir de las decisiones de cada cual y organizan la inmensa complejidad que resulta de esa suma de movimientos. Modificar los resultados de esa vinculación, imponer una idea de sociedad por encima de sus reglas, equivale a obstaculizar su funcionamiento y a negar la libertad de los jugadores que caracteriza a la sociedad abierta. Por eso las reglas del juego deben ser defendidas y protegidas a toda costa.

En el discurso político del neoliberalismo, sin embargo, este crudo planteamiento teórico se cubrió de inicio con un poderoso manto resolutivo. La insistente proclama de la «autorregulación de los mercados», y por ende de la desigualdad y la competencia desatadas, encierra en realidad una celebración del desgarro social como fuente futura de progreso: puede que *hoy* veamos pobreza, desigualdad o explotación, pero en realidad este es solo el medio por el que la sociedad en su conjunto avanza hacia un mañana mejor. El culto thatcherista de los emprendedores, que crean riqueza social persiguiendo a ultranza su beneficio personal, lleva la ficción resolutiva del liberalismo clásico hasta sus últimas consecuencias: atizar los comportamientos egoístas individuales, fomentar la acaparación de riqueza por parte de unos pocos, resulta la mejor manera de incrementar los valores relativos de

todos, de hacer que la sociedad avance y prospere en su conjunto.

Basta un cambio de género para que la cosa adquiera un tinte casi tragicómico. En su perverso y magnífico *Limonov*, el escritor Emmanuel Carrère cita el diagnóstico descarnado que hizo su madre, una historiadora rusa anticomunista, de la oligarquía que hizo fortuna saqueando las empresas públicas de la URSS en los años noventa:

> Claro que son unos gánsteres, pero no es más que la primera generación del capitalismo en Rusia. En América sucedió lo mismo al principio. Los oligarcas no son honestos, pero han mandado a sus niños a colegios de Suiza para que ellos sí puedan darse el lujo de serlo. Ya lo verás. Espera una generación.

Porque, como es sabido, los colegios suizos son un nido de demócratas y reformadores sociales... La clave aquí es proyectar sobre el desgarro del presente la idea de que la competencia capitalista acabará poniendo orden incluso cuando todo lo que se ve alrededor es un desastre. Para ello la única urgencia, la condición más importante, es eliminar cualquier tipo de interferencia política en el funcionamiento de un mercado cuya capacidad creativa debe ser desatada de toda sujeción. Este es el mantra que aún hoy sostiene la fe en las criptomonedas y el sueño que la sustenta: un espacio económico donde la política queda eliminada, dejando toda forma de regulación social en manos de dispositivos tecnológicos cuya principal virtud es precisamente que no se puede intervenir sobre ellos. Era también la base de aquel relato turbocapitalista que atribuía todo el problema de la crisis financiera de 2008 a que hubo *demasiada* regulación, demasiada interferencia del Estado en los mercados financieros. Ese relato criticaba los rescates bancarios diciendo: ¡dejadlos caer! ¡Dejad que las leyes del mercado pongan orden y repartan justicia! ¡Que sean ellas quienes pongan a cada uno en su lugar! Será, decían, lo mejor para todos.

El cinismo, enfermedad senil del liberalismo

Pero el fantasma de lo descreído siempre planea sobre toda profesión de fe. Proyectando con su causticidad habitual los traumas de la izquierda europea en la figura de Margaret Thatcher, Slavoj Žižek dijo de la Dama de Hierro en su obituario para *The Guardian*: «Thatcher fue tal vez la única thatcherista verdadera — decididamente creía en sus ideas. El neoliberalismo de hoy, por el contrario, "solo imagina que cree en sí mismo y exige que el mundo entero imagine lo mismo" (por citar a Marx)».

La cita proviene de la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Marx habla en ese texto del régimen alemán de 1844, un vestigio del *Ancien Régime* que, pese a haber perdido cualquier fe en sí mismo, se resistía a morir y se refugiaba para ello en la apariencia, la hipocresía y el sofismo. Marx veía en la farsa el último síntoma de una forma histórica que se aproximaba a su desaparición, que era consciente de pertenecer a un mundo que sabía que «sus verdaderos héroes [estaban] muertos». Quizás algo parecido suceda con las fórmulas desquiciadas del neoliberalismo de inicios del siglo XXI: su fuerza ya no deriva de su verosimilitud o de su capacidad de convencer, sino de prescribir marcos de acción; ya no se trata de creer en la capacidad de progresar o de alcanzar un estado de equilibrio futuro, sino sencillamente de actuar según sus principios. «*Just do it!*», rezaba la campaña de Nike, resumiendo en un eslogan el espíritu de la época.

Detrás del repliegue de los horizontes de futuro, detrás del estrechamiento temporal y el presentismo propio de nuestro tiempo, hay una secularización previa del relato liberal sobre el progreso que cierra cualquier perspectiva de pacificación y, por tanto, no puede más que acelerar y desatar sus contradicciones. Eso es lo que lleva al deseo de acumulación inmediato, estilo *subprime* o NFT, para el que ya no existe contexto político u horizonte de sociedad alguno. Este era también el trasfondo ideológico en el que se impuso el paradigma de las políticas de austeridad tras la crisis financiera de 2008: una aceptación más o menos resignada de que el futuro no sería mejor que el presente, sino más bien al contrario, de que no había futuro ninguno que pudiera ser imaginado a partir de aquellas coordenadas

socioeconómicas (Juventud Sin Futuro, se llamó un colectivo de estudiantes que agitó entonces la política española: el nombre señalaba esa ausencia sobre la que se apoyaba un orden entero de realidad).

Las implicaciones de «haber vivido por encima de nuestras posibilidades», la necesidad de apretarse el cinturón, de recortar los sistemas de protección social para financiar los rescates bancarios y el pago de las deudas correspondientes, de aceptar como algo inevitable la desposesión continua y el hundimiento de los Estados del bienestar, se imponían entonces como un presente absoluto, plano, sin dobleces. Ese era en última instancia el mensaje neoliberal: la única manera de sobrevivir es adaptarse a la lógica social dominante, trabajar más por menos, renunciar a derechos y conquistas históricas, ser flexible y adaptarse a lo que hay. En el nuevo estado de naturaleza neoliberal, la desigualdad y la lucha de todos contra todos debían ser asumidas como una especie de fatalidad: ya no se cree en un mañana que venga a redimir la realidad, no hay solución por venir ni sutura posible. Solo queda un presente plano en el que se impone de forma absoluta la razón cínica capitalista: seguimos haciendo como si hubiera un futuro que pudiera resolver las tensiones crecientes y la desigualdad desquiciada de nuestras sociedades, cuando todos sabemos que, en ausencia de una intervención drástica —en ausencia, en otras palabras, de política—, sencillamente no hay futuro ni lo habrá.

En este hacer *como si* siempre asoma la quiebra del sentido, la posibilidad ora nihilista ora indignada del descrédito. Pero asoma también la más totalitaria de las ficciones, la que cree poder imponerse como si no necesitara ya relato ninguno, como si las relaciones sociales pudieran reproducirse por sí mismas, sin recurrir a ningún horizonte separado de su propia y obstinada actualidad. Esa es en última instancia la diferencia principal entre el liberalismo (incluso en sus vertientes más crudas del darwinismo social) y el dispositivo neoliberal: el neoliberalismo señala el momento en que pareció posible *prescindir de la ficción resolutiva*, de toda adhesión explícita al contenido de un relato que explicara,

proyectara y resolviera la presencia obstinada del conflicto social y de la ausencia política que lo genera.

El tan cacareado «fin de la historia» de la década de los noventa podría tener entonces un sentido mucho más literal de lo que normalmente se asume: puede que la *historia* que se asomaba entonces a su fin no fuera solo, por recuperar la distinción de Aristóteles, la historia *política* de los grandes acontecimientos (aquella que estaba llamada a desaparecer en el reino sin pausa de la economía de mercado y las democracias liberales), sino también la historia *poética* de la ficción representativa, aquella que desdoblaba el presente para diluir su carga traumática en un pasado constituyente o en un futuro que está siempre por venir. En el sueño de un capitalismo sin ficción resolutiva, ya no haría falta desplazar la imposibilidad política de lo real a un espacio donde esa imposibilidad aparezca como resuelta, ya no sería necesario justificar o esconder nada, no porque el conflicto social hubiera desaparecido, sino porque la victoria definitiva del capital habría neutralizado también toda imaginación posible de otro estado de cosas, y por tanto la necesidad misma de *decir* nada al respecto.

El famoso eslogan thatcherista «no hay alternativa» querría decir entonces: el capital ya puede reinar en silencio, sin necesidad de discurso o ficción alguna. Y en ese caso la pobreza relativa (en términos ficcionales) de su eslogan contrapuesto, ese «otro mundo es posible» con el que el movimiento antiglobalización intentó recuperar una voz en medio del desierto ideológico de los años noventa, se entendería como un esfuerzo descarnado, esencialmente trágico, de recuperar esa capacidad poética que había sido desterrada, la posibilidad de imaginar y contar «otra» historia, cualquier historia que modificara aunque fuera mínimamente el presente plomizo de un capitalismo global, mudo e implacable, que ya no necesitaba decir nada para justificar su propio dominio, el imperio desnudo de su presencia. Ese es el significado último del fin de la historia entendido como régimen de una poética absoluta, es decir, como religión. Una religión, eso sí, ya no basada en las creencias, sino en la estricta observancia de sus ritos.

En última instancia, el neoliberalismo es el nombre de ese aplanamiento narrativo. Es un estado de cosas en el que se ha eliminado del imaginario político toda posibilidad de concebir una salida al conflicto social, toda alternativa posible al orden de lo dado. El cinismo es el síntoma de un tiempo que ya no se preocupa de desplazar o disimular el conflicto social, sino que cree poder asumir su presencia, incluso celebrarlo en sí mismo no ya como fuente de una solución por venir, sino como simple constatación de su existencia inevitable. El neoliberalismo denota así la entrada del capitalismo en su fase obscena, que marca un punto de no retorno para la ficción liberal.

La utopía de lo obsceno

> Claro que hay lucha de clases, pero es mi clase, la clase rica, la que está haciendo la guerra, y la estamos ganando.
>
> Warren Buffett

El delirio capitalista se muestra de forma transparente en la imaginación paranoica de la escritora neoliberal Ayn Rand, cuyo culto de los superhéroes capitalistas ha influido durante décadas en la orientación de la política monetaria y fiscal de Estados Unidos bajo presidencias tanto republicanas como demócratas. El gran Atlas neoliberal que imagina Rand carga sobre sus espaldas el peso parasitario de la sociedad entera, de todos los vagos, los subsidiados y los incapaces que viven a costa de su talento, de su abnegación y de su esfuerzo. En última instancia, la solución randiana al conflicto social y la desigualdad está clara: los superhéroes deben abandonar a los débiles y fundar una nueva sociedad hipercapitalista.

Esa sociedad funciona —obscena y patológicamente— como

un doble espejo invertido: la huida de los superhéroes invierte la imagen de las migraciones económicas, pues esta vez son los ricos los que se van a otra parte a buscarse la vida, y da forma también a las tentaciones eugenésicas del poder, pues la solución al conflicto social no pasa por abordar o politizar sus causas, sino por eliminar la presencia incómoda de uno de los bandos. En eso la película *Elysium* siguió un modelo mucho más clásico, que no supera el modo relacional de la lucha de clases: los ricos se han construido un satélite artificial en el que la vida es perfecta. Todo se parece a una California dorada en la que los robots han sustituido la mano de obra de los mexicanos, pero inexplicablemente se han quedado demasiado cerca del planeta Tierra y mantienen demasiados vínculos —económicos, productivos, tecnológicos— con sus habitantes. El desenlace, claro, es trágico para los ricos: son atacados, invadidos y esquilmados por una horda de piratas, subversivos y enfermos. La moraleja parece clara: deberían haberse ido más lejos.

De vuelta en el planeta Tierra, el delirio randiano es lo que sostiene en última instancia el culto thatcherista de los emprendedores, la «*wonderful people*» y los «*job creators*», cuya riqueza acumulada no debe ser solo tolerada sino admirada y celebrada, pues se supone que acabará «goteando» (*trickle down*: otra inversión obscena del «efecto multiplicador» de las políticas de demanda keynesiana) hacia los demás estratos de la sociedad. Ese nuevo culto de la personalidad capitalista es lo que permitió que Steve Jobs, por ejemplo, pudiera nutrir los sueños ontotecnológicos de Apple mientras sus obreros se suicidaban en las fábricas chinas de la Foxconn, sin tener que dar jamás la más mínima justificación o explicación por ello (busquen en los obituarios de Steve Jobs una sola mención al respecto). Esa es la clave de la obscenidad entendida como contexto ideológico y político: la explotación y la desposesión ni siquiera se disimulan; se despachan con vaguedades o sencillamente se dan por hechas, pues... ¿quién tendría el mal gusto de decir algo al respecto? Diez años después, Elon Musk afeaba la insistencia de quienes le acusaban en Twitter (actualmente X) de haber apoyado un golpe de Estado en Bolivia

para hacerse con las reservas de litio del país: «*We will coup whoever we want. Deal with it*» (algo así como: «Derrocaremos a quien queramos. Asumidlo»).

Musk, de hecho, encarna a la perfección el superhéroe randiano sin complejos. Como en el mundo de la obscenidad capitalista ya no es necesario sacarse de la manga una futurización ficcional del conflicto de clase (¿clase?, ¿qué clase?), la única solución a la desigualdad parece ser la de desear fervientemente tener éxito, pasar a formar parte del club de los «ganadores», de aquellos que han triunfado en su labor como «emprendedores de sí mismos», es decir, quienes han interiorizado el delirio narcisista del superhéroe neoliberal. Poco importa que el tono épico que acompaña a esos relatos en la esfera pública, trufado de referencias a la meritocracia o la cultura del esfuerzo, sea a todas luces decorativo. Ya a finales de los noventa, la serie *Los Soprano* sintetizó con agudeza el espíritu de la época encarnándolo en el deseo de un mafioso bonachón: todo vale para liberarse de la dominación del trabajo y las reglas del orden establecido, para alcanzar la seguridad, el bienestar, el éxito, para satisfacer un deseo de acumulación emancipado de cualquier norma u obligación común, de toda pretensión colectiva (la serie complementa ese diagnóstico con otro de lucidez aún mayor: esa operación es social y psicológicamente insostenible).

En el mundo neoliberal ya no hay pobres ni explotados, sino perdedores, fracasados e inadaptados; los menos favorecidos pueden ser objeto de caridad y compasión, pero no de solidaridad, pues han perdido cualquier potencial político. Los pobres son de hecho responsables de estar en el «lado equivocado»; son culpables de haber elegido mal, de no haber sabido manejar su coyuntura biográfica o personal, de ser vagos, torpes e incapaces, de no haber aprovechado sus oportunidades. En el centro está siempre un individuo atomizado, que acierta o se equivoca tomando decisiones que no son responsabilidad de nadie más que de él mismo, de su capacidad de adaptarse a un entorno cambiante y de ponderar riesgos y oportunidades. Ni tiempos, ni raíces, ni otro lugar que no sea un Occidente imaginariamente universalizado: la actividad

económica y el conflicto social no tienen contexto ninguno ni historia posible.

Así, el futuro no solo deja de proporcionar un relato compartido de lo que vendrá, sino que acaba por volverse contra los sujetos mismos. Todo riesgo está individualizado: lo venidero deja de pensarse y asegurarse colectivamente (ya no hay seguridad *social*) sino en términos de responsabilidades e itinerarios individuales que deben conquistar el éxito, la unicidad, lo singular —todo aquello que, por definición, no es universalizable—. Por eso la política ya no sirve como pegamento, ya no aporta sentidos comunes. El neoliberalismo decreta el vencimiento de toda trayectoria compartida, de los «grandes relatos» de lo colectivo, y en su lugar impone una privatización de la labor ficcional, una individualización del mandato (¡ficciona!) por el que el sujeto se ve de pronto obligado a dotar de sentido su trayectoria, a parchear por sus propios medios las fallas de su experiencia social. En el reino del *do it yourself*, lo primero que uno tiene que construirse es su propio personaje, su propia ficción. El gran estallido de la cuestión de la salud mental, la epidemia psicológica que golpea con virulencia la vida contemporánea, no se entiende sin esta necesidad brutal de sostener con razones privadas la coyuntura y las trayectorias sociales.

El gran éxito que tuvo la serie *Breaking Bad* a ambos lados del océano quizá se explique por su capacidad de expresar esa transición ficcional de lo colectivo a lo individual y de lo público a lo privado. El trasfondo de la historia es precisamente la desaparición de toda forma de seguridad social: en ausencia de cualquier red pública de protección, ser diagnosticado con un cáncer equivale a una sentencia de muerte para el protagonista, y a que su familia (madre ama de casa, hijo con discapacidad) se vea abocada al desastre. Walter White es, además, un perfecto don nadie, un *loser* de clase media que vive en un estado de profunda frustración profesional, personal y social. El ideal de estabilidad de las sociedades reguladas (familia, trabajo, comunidad) aparece así deformado en el espejo de una existencia anodina, vacía, en la que nada es extraordinario.

Para más inri, Walt tiene una pareja de amigos empresarios que se han hecho ricos robándole sus ideas —aunque el guion enfatiza menos ese robo que el resentimiento que genera en el protagonista, y lo cerca que están en realidad el éxito y el fracaso: todo depende de decisiones, coyunturas, aciertos y errores personales—. White es la imagen de un mundo (familiar, público, colectivo) que se muere, un mundo definido por la ausencia de todo futuro. ¿Y cuál es la solución a ese hundimiento, cuál es el nudo que mueve la serie entera? Simplemente ese mandato: ¡ficciona! ¡*Do it yourself*, resuélvelo tú mismo! La salida de Walt —hacerse narco, asesino, forajido, estafador— es la de una imaginación neoliberal desatada: llevar el deseo a sus últimas consecuencias, tener éxito por encima de todos los obstáculos, descubrir el verdadero yo, lograr así la autorrealización. Ese proceso no tiene ética ni límite alguno, pues la responsabilidad del emprendedor es ante uno mismo, no ante la sociedad. Claro que ese deseo desborda, le saca a uno de sí, pone en marcha cursos de acción que acaban haciendo el mundo aún más miserable y vacío. Pero el sentido entero está en la trayectoria: no hay nada que quede fuera de ella.

Un meme resumía el argumento que habría tenido la serie en una sociedad escandinava: Walter White tiene cáncer, es diagnosticado en la sanidad pública, comienza su tratamiento, fin. La cosa es que la serie también fascinó al público en Europa, tal vez porque mostraba en carne viva aquello que está solo implícito en el relato ideológico neoliberal: la individualización radical de los destinos y el rechazo de un mundo regulado, pautado, en el que no cabe el deseo de hacerse a sí mismo. La historia de White no es solo la de un tipo dispuesto a hacer lo que sea necesario para sobrevivir, sino la de alguien que encuentra el goce abandonando una vida regida por la repetición, el aburrimiento y el orden. La huida hacia delante del personaje se alimenta de un deseo revolucionario —el *do it yourself*, la configuración de un mundo a su medida, la subversión del trabajo regulado y la familia normativa— que supone una inversión radical del pacto fordista y keynesiano propio de las sociedades occidentales de la segunda

posguerra. Tal vez por eso mismo sus peripecias fascinaron también a una parte de la izquierda europea: quizá Walter White sea el último héroe de un cierto Mayo del 68.

Algo parecido es visible en la figura del ganador de la lotería, aquel que pasa de pobre a rico inmediatamente, es decir, sin que haya mediación política o social alguna. Nada ejemplifica mejor la ficción keynesiana que nuestra lotería de Navidad; una gran cantidad de premios moderadamente elevados que «redistribuyen» el botín acumulado de manera progresiva y entre un buen número de agraciados, que generalmente pertenecen además a comunidades fuertes, unidas por lazos solidarios: familias enteras (la abuela regala lotería a sus nietos), centros de trabajo (con las historias heroicas de los que comparten el premio con los despedidos o con quienes estaban de baja), barrios y pueblos enteros (y esas escenas donde aparecen celebrando el premio en televisión muchos vecinos a los que ni siquiera les ha tocado nada). Y nada resume mejor la transición narrativa hacia la obscenidad neoliberal que la progresiva suplantación de ese modelo por el norteamericano, que prefiere entregar un único premio de una cuantía obscena, escandalosa, de cientos de millones de dólares a ser posible (lo que atiza además pasiones antisociales: cada vez que toca un premio de esas características, la prensa y los vecinos se movilizan entretejiendo la envidia y la sospecha: ¿a quién le habrá tocado? ¿Quién será el malnacido? ¿Cuánto tardará en arruinar su vida?). Ya no hay nada que esconder: el fin de la riqueza no es socializarla ni servir a necesidades colectivas, sino acumularla lo más rápidamente posible, en la mayor cantidad y entre el menor número de manos posible. Es un hecho indiscutible que hay pobres y ricos, y, dado que no hay alternativa, mejor estar del lado de los ricos, y cuanto más rico, mejor.

En cierto modo, figuras políticas como Silvio Berlusconi, Boris Johnson o Donald Trump cimentaron su trayectoria sobre el reconocimiento explícito de ese hecho, sobre la caída de toda fachada narrativa para taimar la cuestión social. «Podría disparar a un hombre en la Quinta Avenida y la gente me votaría igual», dijo Trump en los albores de su primera campaña electoral. Frente a lo

que se ha planteado a menudo, no se trata de un *revival* de la vieja fascinación por el gran criminal que desafía el monopolio de la ley y la violencia para pasar a imponer su propia norma. La picaresca popular admira a individuos que se rebelan *contra* la ley y el Estado, no a aquellos que se sirven de los aparatos del poder para abusar de él en su propio beneficio. Hay algo nuevo en la impunidad con que los liderazgos neoliberales invirtieron los términos de esa relación, en el cinismo nihilista con que en Argentina se admiró a Menem porque «los cagó a todos», en la fascinación con los oligarcas rusos que, antes de caer en desgracia, compraban obras de Damien Hirst, clubes de fútbol o áticos sobre el Támesis con lo que amasaron expoliando las empresas públicas de la Unión Soviética. Berlusconi, Johnson o Trump hicieron un arte de la explotación política de ese mensaje: da igual lo que creas, da igual que lo sepas o no lo sepas; yo encarno el lado gozoso del conflicto social, el lugar imposible del que sabe desear y no ha de rendir cuentas por ello. Soy exactamente lo que nunca llegarás a ser: fascínate.

Tras este mensaje se esconde algo más que la indiferencia con la que se acepta que Jeff Bezos flote unos minutos por el espacio mientras los trabajadores de Amazon orinan en botellas porque no tienen derecho a ir al baño durante su jornada laboral. Hay algo obsceno que va un paso más allá y celebra el conflicto mismo, la guerra social de todos contra todos, como fuente de riqueza *presente* (y por tanto de desigualdad, pero ¿qué hay de malo en ello? ¿Acaso no querrían los pobres estar en el lugar de los ricos?). La obscenidad neoliberal es lo que ha permitido esa ecuación curiosa por la que resulta que tres cuartas partes de los «representantes» del Congreso estadounidense son multimillonarios: la división de clase ya no debe ocultarse entre los ropajes de la ficción representativa, y de hecho los *lobbies* de Wall Street pueden dedicarse a comprar y vender políticos a plena luz del día sin esmerarse siquiera en maquillarlo (lo dijo una sentencia de la Corte Suprema: las empresas son personas, y como tales tienen derechos políticos, incluido el de la libertad de expresión y participación por medio del dinero).

Pero esa corrupción incesante, ese mercadeo sin tapujos, es el producto y no la causa de la utopía de lo obsceno. Lo que une todos estos fenómenos es el relajamiento del nudo ficcional que asumía la presencia del conflicto social (de la desigualdad, de la injusticia, de la pobreza o la destrucción del planeta) como algo amenazante, como algo que era necesario enterrar o disimular. Durante años, la izquierda confió en que esa obscenidad sería capaz por sí misma de despertar a un pueblo aturdido y levantar por fin una alternativa. El neoliberalismo, por su parte, asumió que la mera presencia del conflicto social se había vuelto inoperante, se había ahogado en la impotencia política y narrativa.

El gran semiólogo Roland Barthes decía que lo obsceno produce «imágenes sin mirada», y de hecho *ob-sceno* significa, literalmente, lo que está *fuera* de escena, lo que carece de un marco, de una justificación, de su inscripción en un relato o un contexto. El resultado del triunfo neoliberal fue el desmontaje de las escenas ficcionales que había conocido la modernidad capitalista: la herida social fue así expuesta a la vista de todos, en el convencimiento eufórico de que la ausencia de alternativas haría imposible cualquier mirada colectiva y política sobre ella. Por eso el neoliberalismo es una utopía, la utopía de prescindir de todo revestimiento y de acabar por fin con la política que surge en torno a las fallas de ese conflicto. La obscenidad asumió que la presencia implacable de ese conflicto ya no sería capaz de movilizar nada. Todo parece indicar que se equivocaba.

4

La ficción socialdemócrata

El mandato ficcional del neoliberalismo, esa odisea del inventarse a sí mismo en condiciones y contextos que vienen siempre dados, encontró un límite explosivo en los años que van del colapso financiero de 2008 al estallido de la pandemia de 2020. La concatenación de crisis económicas y sociales taponó cualquier posibilidad de salida individual ante los desafíos de un mundo cada vez más impredecible y desquiciado —todo lo contrario del futuro sin historia, global y pacificado, que había imaginado la posguerra fría—. El mero planteamiento del *do it yourself* adquiere un tinte grotesco en un mundo sometido a sacudidas permanentes, cuando todo alrededor amenaza con desmoronarse y desaparece cualquier idea de estabilidad, cualquier posibilidad de cálculo. Igual que la burguesía que describió Marx en el *El manifiesto comunista* (una bruja que ha perdido el control de sus propios hechizos), la fuerza obscena del capitalismo contemporáneo se ha visto enfrentada desde entonces a una serie de contradicciones —ecológicas, sanitarias, sociales— para las que no tiene respuesta y que amenazan, con la insistencia de lo que no es asimilable, la entereza misma del orden todavía vigente.

Socialdemocracia sin socialdemócratas

El resultado de este gran colapso es una crisis adicional a la de la estructura económica del mundo: la crisis de su imaginación ideológica y política. Esta sensación se manifiesta de forma aguda en el espíritu que desde entonces solo ve finales por todas partes —

el fin del neoliberalismo, de la globalización, del mando occidental, del proyecto europeo—, como si lo inverosímil no fuera la interrupción del orden económico y político del mundo, sino la idea de que ese orden se pudiera reanudar sin más. Pero esa crisis se expresa también en lo que aparentemente es su pulsión contraria: un instinto, tal vez mayoritario entre la opinión pública, que solo desearía volver atrás, a los «veinte gloriosos» años que precedieron al estallido, los años del fin de la historia y la Pax Americana, las dos décadas que siguieron al colapso del socialismo y el tratado de Maastricht, cuando la política, la economía y la cuestión social misma parecían haber entrado en una autopista sin apenas entradas y salidas, desde la que se ve pasar el paisaje pero no hay posibilidad de interactuar con él.

Sobre ese instinto cabalgan también las fuerzas que vieron en la crisis la oportunidad de reflotar un imaginario autoritario y darwinista, centrado en la supervivencia del más fuerte y en la inevitabilidad de un orden económico maltrecho, pero dispuesto a imponerse como un destino. Las pulsiones reaccionarias, la fiebre identitaria, la razón xenófoba y las promesas de salvación nacional politizan los restos del sentido común neoliberal; prometen aportarle lo que le falta: el orden, la estabilidad, la política —entendida como mera ostentación de fuerza, como el ejercicio de un poder que no tiene otra finalidad que sí mismo—. La idea de un pasado glorioso, de una vida sencilla y segura, de una identidad nacional sin complejos ni dudas: nada de todo esto funda por sí mismo un proyecto político. El trumpismo o el bolsonarismo sirvieron para articular el miedo, la ira, una forma de orgullo herido; sirvieron para acumular poder y fuerza, también para ejercer violencia; pero han tenido enormes dificultades para construir un horizonte político, para dirigir esa energía hacia alguna parte.

¿De dónde viene esa dificultad de la ultraderecha para dar solidez a los miedos y las incertidumbres de nuestra era? La teórica Wendy Brown lo explica como una inversión de la lógica nietzscheana del resentimiento: ya no se trata de una reacción de los débiles para superar su estado de sumisión en una forma nueva

de universalismo, sino de una reacción de sujetos «fuertes», de alguna forma privilegiados, que han visto amenazada por la crisis su posición de clase, de género, nacional o identitaria. En lugar de buscar una superación, esos sujetos se repliegan entonces sobre la identidad dañada: quieren profundizar en ella, sentir orgullo por lo que ya son, y son por tanto incapaces de cualquier potencia creadora o normativa, incapaces de generar un horizonte político de superación del daño. Su impotencia se vuelve así circular: cuanto más daño se siente, más se aleja la posibilidad de repararlo. Por eso el único futuro que son capaces de imaginar es un futuro nostálgico: un futuro en el que *América* era grande, las mujeres ocupaban un lugar subordinado, los inmigrantes se quedaban en su país. Un futuro en el que *ellos* tenían el control.

Es muy significativo que, ante esta serie de amenazas, las fuerzas progresistas a ambos lados del Atlántico *también* respondieran mirando hacia atrás: al New Deal, a la reconstrucción de posguerra, al keynesianismo y el Estado social. La última década ha visto multiplicarse los llamamientos a moralizar el capitalismo, a formular un nuevo contrato social, a emprender una transición fulgurante de los modelos energéticos, productivos e industriales, incluso a mutualizar o estatalizar esta misma economía financiarizada. Tras la pandemia se intuyó una rearticulación profunda del capitalismo global y del funcionamiento de las democracias liberales: los Estados redescubrían capacidades y responsabilidades económicas que habían permanecido soterradas durante décadas; Europa se imaginaba como un sujeto político federal; empezaba a adivinarse a qué podría parecerse un orden mundial alejado del unilateralismo norteamericano. Sin embargo, todas esas transformaciones parecieron darse de forma improvisada y deslavazada, como si carecieran de un contexto histórico común o de una mínima coherencia entre sí. La suma de enmiendas y ocurrencias no equivalía a un proyecto de sociedad creíble y alternativo: nada proyectaba el conjunto como un horizonte ideológico a futuro.

De hecho, es curioso que ante la mayor crisis política y social

de la Europa de la posguerra, la que estamos viviendo en la actualidad, quizá la mayor dificultad ideológica —y, con excepciones como la española, también electoral— la hayan tenido las fuerzas de centroizquierda, incapaces de rearticular el vacío dejado por la socialdemocracia en una estructura narrativa mínimamente convincente y orientada hacia delante. En respuesta a la pandemia se instaló en la política europea una especie de neoestatismo tecnocrático, un instinto dirigista y planificador, que sin embargo no tenía proyecto que explicar a la ciudadanía: no había horizonte político, ni liderazgos claros, ni un público concreto al que dirigirse. El descrédito del neoliberalismo ha abonado el terreno para especulaciones recurrentes sobre el renacer de la socialdemocracia, pero es precisamente la *ausencia* de una interpretación socialdemócrata de la crisis lo que llama la atención en este sentido. En Bruselas y en las capitales europeas se volvió a hablar de cosas —política industrial, fiscal, laboral, social — que poco tiempo atrás parecían inconcebibles, pero no había un hilo conductor, ni un marco temporal, ni un proyecto político ambicioso que vertebrara esas ideas. A modo de provocación, tal vez podría decirse que con la pandemia se abrió en la política europea un nuevo espacio para la socialdemocracia, sin que hubiera socialdemócratas para ocuparlo: no había discurso, ni proyecto político, ni base social para sostenerlo.

¿De dónde viene esta crisis ideológica y política de la socialdemocracia? ¿Cómo se explica su debilidad extrema en las últimas décadas? Varias voces han explicado el declive de los partidos socialdemócratas tradicionales desde los años noventa del siglo pasado como resultado de la transformación de su base social, la abdicación de su programa político o la conversión personal de sus principales dirigentes al proyecto de reordenación neoliberal de la economía política de Europa. Pero hay una dimensión complementaria para el análisis de ese proceso, que tal vez ayude a entender también las dificultades que hoy tiene el discurso socialdemócrata para reemprender el vuelo: la crisis de su economía ficcional. Para abordar ese aspecto, es necesario regresar al punto de partida y explorar la segunda gran línea ideológica de

la modernidad europea: aquella que planteó una salida *democrática* para el conflicto social, buscando hacer coincidir el interés de las trayectorias individuales con el interés general, y hacer así desaparecer la separación primera que los enfrenta.

La voluntad general

Si Hobbes era una referencia obligada para estudiar la génesis del liberalismo, *El contrato social* de Rousseau debe serlo para abordar el origen de la teoría democrática en la Europa moderna. De hecho, el proyecto de Rousseau es en cierto modo una respuesta al problema que plantea el contrato social hobbesiano: su objetivo es precisamente renunciar a la lógica de la obediencia, fundar el Estado en una asociación libre e igualitaria, y no en un monstruo legal que vele exclusivamente por mantener un orden social pacificado por la fuerza. A diferencia de Hobbes, que asume que los intereses de los individuos son y serán siempre antagónicos, Rousseau busca la manera de hacer coincidir lo particular y lo general; por encima de jerarquías y conflictos, se trata de hacer plausible la transición del individuo a la comunidad, del sujeto aislado al todo social. Proteger ese conjunto de la amenaza que supone la diferencia interna, de las contradicciones que laten en la sociedad, es la condición de posibilidad de la democracia y la primera tarea del contrato social.

¿Cómo logra Rousseau asegurar esa equivalencia entre lo particular y lo general? Por medio de dos relatos; uno de ellos orientado hacia el pasado, y el otro, hacia el futuro (o, por usar el lenguaje althusseriano, por medio de dos *huidas*: una hacia atrás y la otra hacia delante). La huida hacia atrás consiste en imaginar un estado de naturaleza diametralmente opuesto al que describió Hobbes: un estado de naturaleza en el que ha desaparecido el antagonismo social, cuyo origen Rousseau identifica con la propiedad privada y la división moderna del trabajo. La propiedad y la división del trabajo arruinan la equivalencia entre el *uno* y el *todo* al ser fundamento de intereses intermedios (de clase, de

grupo, pero también de reconocimiento o estatus) que no pueden más que generar enfrentamientos y jerarquías, y hacen imposible por tanto una asociación política entre libres e iguales. En su lugar, la ficción rousseauniana imagina un retorno a formas de producción simples: una unión de artesanos y productores que viven por y para el interés común, una sociedad libre del antagonismo y la competencia modernas, cuya forma política —la democracia que emana del contrato— coincide en total armonía con la estructura social y productiva de la comunidad.

El inconveniente de esta solución, claro, es que es enteramente ficticia: el problema de la división social no va a dejar de existir en el presente simplemente porque imaginemos su desaparición. Aquí es donde Rousseau propone la segunda solución, esta vez bajo forma de una huida hacia delante: se trata de hacer coincidir *a futuro* los intereses particulares y el interés general. Este es el proyecto de educación civil que Rousseau propone en el *Emilio*. El interés común aparece aquí como el resultado de un trabajo ideológico, formativo, el fruto de una *paideia* ciudadana que eduque, moralice e ilustre sobre las ventajas de un ser social orientado hacia la democracia.

Huida hacia delante, huida hacia atrás; el mito del artesano como sujeto libre, dueño de un trabajo no dividido, y el mito de la religión civil como forma de educación política del pueblo. Dos proyecciones tan imposibles como necesarias para democratizar un contrato social amenazado por la lógica conflictiva de la economía política moderna. Contra la desigualdad que generan la propiedad y la división del trabajo, Rousseau propone una regresión económica; contra los intereses contrapuestos y la competencia, una salida moral. En ambos casos, el conflicto social encuentra una solución por medio de su desplazamiento en el tiempo y el espacio; la ecuación entre el sujeto y la comunidad se resuelve eliminando en el discurso precisamente aquello que la hace imposible en el presente.

En la ficción queda así abolido ese elemento perturbador: el conflicto de intereses, la división del trabajo, la propiedad como origen del mal. Se trata de hacer desaparecer aquello que no

debería existir... para que el contrato social mismo sea posible. Este es el tercer rasgo que define la operación rousseaniana: una temporalidad paradójica por la que la armonía entre las partes, el sentimiento civil y la conciencia de comunidad, aparecen a la vez como condición y como resultado del contrato social. De nuevo, esa paradoja solo queda resuelta en la ficción: solo allí el antagonismo social puede disolverse en la idea de una democracia plena.

SALIR DEL CONFLICTO

Nos hemos detenido en estos tres rasgos del relato de Rousseau porque en torno a ellos se ha construido una forma de ficcionalizar la política que aparece de manera recurrente hasta nuestros días. A la huida hacia atrás, que Rousseau describe como el estado de naturaleza, corresponde la proyección de un horizonte de relaciones productivas *abstraídas del contexto social* imperante. A la huida hacia delante, la *idealización del conflicto social* o su moralización a futuro. Finalmente, la temporalidad paradójica del contrato rousseauniano reaparece en la figura del *pacto social*, que se presenta a menudo como el fundamento de las democracias modernas, pero también como el principal mecanismo para lograr el progreso y avanzar hacia sociedades más justas, armónicas y estabilizadas. Combinados de diferentes maneras entre sí, estos tres movimientos constituyen el arquetipo ideológico de buena parte de los relatos progresistas modernos. Cada uno de ellos, como veremos, presenta también sus propios límites y dificultades.

La huida hacia atrás ha alimentado la imaginación de todo tipo de utopías productivas enraizadas en una supuesta *anterioridad* al capitalismo que, sin embargo, contiene también la imagen de su superación, de aquello que le es *posterior*. En ese pasado-futuro, la igualdad social se presenta a menudo como una ausencia de diferenciación funcional y productiva; los sujetos volverán a ser libres propietarios de su trabajo y quedarán liberados de su propia escisión, de su propio extrañamiento respecto al cuerpo social.

Desde las *robinsonadas* del socialismo utópico que criticó Marx a los nuevos artesanos virtuales del cognitariado, desde la economía cooperativa a tantas fórmulas orientadas hacia la autarquía o la autogestión comunitaria, existe una pulsión que busca desesperadamente la manera de volver a vincular al sujeto con su actividad, con su autenticidad creativa, con el fruto y el sentido de un trabajo que, para superar el hecho de su propia alienación, debe alejarse en el tiempo y en el espacio de la matriz social en la que está inscrito. Por el camino, a menudo el sujeto se metaboliza enteramente con su actividad: la persona no asalariada, el cooperativista, la trabajadora inmaterial se expresan plenamente en lo que hacen, en la nueva forma de su vínculo social (que se convierte por tanto en otro tipo de sujeción, en una identidad aún más firme si cabe: es el mito del artesano realizado, que hoy vuelve en su forma ideológica obscena bajo la figura contemporánea del emprendedor). El problema es que, a menudo, ese vínculo militante solo se aleja imaginariamente del contexto del que quiere liberarse. Las relaciones sociales que lo atraviesan quedan impensadas o inalteradas, pero retornan como una amenaza constante, esgrimiendo el problema de su viabilidad o su reproducción en el tiempo, planteando un choque permanente con sus propias condiciones de posibilidad.

Algo parecido sucede con otro anhelo heredado de la modernidad temprana: el ideal de una libertad política basada en la superación de las desigualdades sociales generadas por el capitalismo. Ese ideal se sostenía en una concepción de la propiedad distinta a la del liberalismo, no como mecanismo puro de acumulación, sino como forma de asegurar materialmente la autonomía del sujeto. El razonamiento era el siguiente: si, como sostenía el viejo ideal republicano, solo podía ser libre quien no dependía de otro para vivir, entonces solo podían ser libres los propietarios, es decir, los sujetos independientes de la voluntad y por tanto de la dominación de otros hombres. La universalización de la propiedad privada, empezando por la propiedad del propio trabajo, se convertiría así en el ideal regulador de una forma de libertad alternativa a la del liberalismo. Sucede que el desarrollo

industrial, con su progresiva concentración de la propiedad y con la división y fragmentación del trabajo, hizo empíricamente imposible esa universalización de la propiedad del trabajo como sustrato de la libertad política individual. El pensador catalán Toni Domènech señaló lúcidamente cómo el intento de resolver esa imposibilidad es una de las claves esenciales para entender la apuesta política de Marx: superarla de forma colectiva, socializando los medios de producción. En el capítulo siguiente tendremos ocasión de detenernos sobre las consecuencias de esta solución; de momento, basta señalar cómo esa imposibilidad material sigue volviendo, una y otra vez, para bloquear los intentos de *abstraer* una alternativa al contexto histórico, productivo y económico en que se origina el presente del conflicto social.

Esa pretensión de desplegar una forma social igualitaria se expresa también en la segunda manera de ficcionalizar la política que heredamos de Rousseau: una huida hacia delante bajo forma de demandas o comportamientos cívicos e incluso espirituales. Aparece entonces el impulso de moralizar el origen de las diferencias sociales, que son así concebidas como puramente ideales, artificiales o aprendidas, y por tanto combatibles con las solas armas de la educación y de los comportamientos individuales. La formación del espíritu ciudadano, el fomento de la meritocracia y la igualdad de oportunidades, las campañas de concienciación o responsabilidad social, y también el culto permanente de los estilos de vida, emergen entonces como mecanismos capaces de cohesionar o contener los antagonismos y las fuentes del conflicto social. Siempre se trata, evidentemente, de una proyección a futuro: solo en el porvenir podría realizarse aquello que hoy se presenta necesariamente como promesa. Desligando la desigualdad de las relaciones sociales y económicas presentes, esta proyección suele operar más en la esfera de las intenciones que en la de las prácticas; por el camino, a menudo, esas intenciones quedan reducidas a una fe salvífica que pierde de vista el problema de su propia efectividad.

Estos dos instintos (estas dos huidas) a menudo confluyen en la tercera gran figura ideológica que nos sirve como referencia:

aquella que presenta el *pacto social* como un ideal de superación democrática del conflicto. La fuerza de esta figura deriva de su capacidad para pensar el antagonismo como el origen mismo de la política: el pacto es presentado a la vez como la culminación del conflicto y como el acontecimiento por medio del cual ese conflicto queda superado. El problema, de nuevo, tiene que ver con el tiempo. En el pacto cristaliza una relación de fuerzas original, propia de un momento determinado, de un punto concreto en una dinámica histórica que no cesa con ello su movimiento. Lejos de desvanecerse, aquello que origina el conflicto solo se ha resuelto imaginariamente, y termina reapareciendo como amenaza; mientras, el relato que da sentido a la comunidad política tiene cada vez más dificultades para articular lo nuevo.

El pacto keynesiano

> En el largo plazo todos estaremos muertos.
>
> John Maynard Keynes

La izquierda reformista siempre reclamó para sí una identidad realista. El revolucionario se debate entre la urgencia absoluta y la paciencia absoluta: lo quiere todo y lo quiere ahora, pero es capaz de pasar la vida entera esperando el *grand soir* de la revolución sin temer que esa espera pueda haber sido en vano. Los reformistas siempre han argumentado que su opción era más sensata: vamos al mismo lugar pero más despacio, de manera gradual, utilizando las herramientas disponibles. Tras la segunda posguerra mundial, esa forma de proceder —fruto, en origen, de una diferencia táctica— acabó por convertirse en un fin en sí mismo. Los años de crecimiento económico y relativa paz social posteriores al conflicto fueron relegando el objetivo de superar la sociedad de clases y reemplazar el modo de producción sobre el que se asienta. Ese

propósito se fue diluyendo en una filosofía política vertebrada en torno al concepto del pacto social: la superación del antagonismo de clase, la consecución del progreso y la justicia social, habrían de suceder por medio del paciente trabajo combinado de la razón democrática y de una vigorosa redistribución económica planificada desde el Estado.

Armada con el aparato teórico del keynesianismo, convertida en sinónimo de la izquierda gobernante y en un pilar fundamental de la construcción europea, la socialdemocracia continental se presentaba así como la *aurea mediocritas*, la virtud moderada de la política moderna: una tercera vía entre el atomismo conflictivo del capitalismo anglosajón y el colectivismo triste del socialismo real. Como un auriga que tuviera por las riendas esos dos caballos desbocados, la socialdemocracia encarnaba así la promesa inmediata de una *via di mezzo*, de un virtuoso punto medio mediante el que alcanzaría la paz social sin necesidad de alzamientos revolucionarios ni de reprimir por la violencia a su propia población. Desde un punto de vista ficcional, la socialdemocracia pretendía ser la utopía del sentido común (¡todos muertos en el largo plazo!), la promesa de un capitalismo taimado y de rostro humano, capaz de acabar con los fantasmas de la guerra y la pobreza que siempre habían asolado Europa. Y como garantía de su propuesta traía el recibí de otro contrato: el pacto social keynesiano, fundamento de un equilibrio entre crecimiento y bienestar que hoy —cuando esos mismos fantasmas han vuelto a enturbiar el ambiente europeo— despierta una mezcla de admiración, impotencia y nostalgia.

En su forma histórica, el pacto social keynesiano se presenta como un acuerdo suscrito entre propietarios y proletarios, representantes de las fuerzas en conflicto por el todo social. A través de ese acuerdo, y aunque fuera en proporciones distintas, las dos partes salían en principio ganando. Los empresarios se comprometían a reinvertir los beneficios de su actividad en las economías nacionales y a aceptar un importante volumen de redistribución fiscal, destinada a financiar programas universales de protección social y a mejorar sustancialmente las condiciones de

vida de las clases obreras y trabajadoras. A su vez, asumían que el Estado se implicara activamente en la vida económica del país, hasta el punto de que sectores clave de la economía —la energía, el transporte, la salud, la educación, la vivienda— pasaran a estar total o parcialmente bajo control público, quedando aparentemente desmercantilizados. A cambio, obtenían la garantía de que la propiedad privada y la libertad de empresa estarían blindadas y protegidas, el conflicto industrial reglado y formalizado en unos cauces estrechos, y la paz social garantizada en el marco de un sistema económico que les reconocía no solo la legitimidad de su existencia como clase, sino una función social que dejaba por tanto de verse amenazada.

Hay estudios excelentes sobre la génesis de la socialdemocracia europea y sobre las razones económicas, históricas y políticas que influyeron en la formación del Estado social de la posguerra europea. Uno de los aspectos que suscita más admiración en el debate contemporáneo tiene que ver con su eficacia y estabilidad: en los «Treinta Gloriosos» años de desarrollo capitalista tras la Segunda Guerra Mundial, las tasas de crecimiento anual rondaron el 5 por ciento de media y los países europeos alcanzaron no solo la salarización completa de sus economías, sino también el pleno empleo. Claro que ese rendimiento tenía también condiciones geopolíticas de posibilidad: una economía basada en el extractivismo colonial, que funcionó a pleno rendimiento en toda la fase de auge económico europeo, o la amenaza que suponían las «dos etapas del Tour de Francia», como se resumía el pavor que causaba la posibilidad de una invasión de la URSS durante la Guerra Fría. El Ejército Rojo, de hecho, estaba a pocos centenares de kilómetros de la frontera, mientras en las sedes comunistas de Colonel Fabien y la Via delle Botteghe Oscure, en París y Roma, se dirigían con solvencia organizaciones a las que estaban férreamente vinculados varios millones de trabajadores europeos. En ese contexto, el Estado social —a la vez mediador y resultado del gran pacto entre propietarios y proletarios— apareció como una solución capaz de contener las presiones revolucionarias, manteniendo Europa bajo el modelo capitalista por medio de

formas originales de articulación económica, política y social.

Por supuesto, hay mucho que decir sobre este relato, también sobre su retorno contemporáneo bajo forma de nostalgia y ansia de protección. De momento, queremos hacernos una pregunta que en cierto modo resulta previa al debate sobre las razones económicas o políticas del Estado europeo del bienestar: ¿cómo funciona el pacto keynesiano desde un punto de vista ideológico y ficcional?

Voluntad política, tiempo histórico

El acuerdo fundacional del keynesianismo, como las otras figuras del contrato, nunca tuvo lugar como tal. El pacto social que le da origen es una figura de ficción, una construcción *a posteriori* que, sin embargo, se hace constantemente reconocible en las mesas de negociación entre los agentes sociales, en la institucionalización del diálogo social, en los acuerdos históricos de concertación de intereses (cada país construirá con ello sus propias mitologías, del *compromesso storico* o los acuerdos de Matignon hasta la versión invertida, políticamente fascinante, que nos dimos en nuestra Transición con los pactos de la Moncloa).

En su forma ideal, la lógica del pacto se presenta como un acuerdo global, de principio, que se extiende después a todos los niveles de la relación productiva entre trabajo y capital: salarios por productividad, seguridad por consumo, integración sociolaboral por derechos de ciudadanía, reconocimiento por paz social... Por obra de esa ecuación, toda expresión del antagonismo de clase queda subordinada a la necesidad de resolver el choque por medio de la moderación de las posiciones y la concertación de intereses diferentes. Las contradicciones del capitalismo parecen así superarse por medio de una lógica de cesiones y negociaciones, en un juego racional por el que las partes se reconocen recíprocamente y se hacen igualmente responsables de la solución del conflicto.

Paradójicamente, ese reconocimiento de la centralidad del conflicto social es también una forma de liquidarlo, de hacerlo

políticamente invisible, al presentarlo como algo ya resuelto o en permanente vía de resolución. En la ficción del gran pacto keynesiano, la interacción entre las luchas obreras y los capitales productivos, los equilibrios parciales que generan esas luchas, sus determinantes históricos y sus horizontes de posibilidad, quedan reducidos a la expresión de una pura voluntad política, fruto de la decisión y el compromiso entre dos partes abstractas. Por el camino desaparecen los procesos que determinaron la viabilidad y las condiciones históricas de ese acuerdo concreto: la integración del conjunto de las poblaciones en las estructuras productivas; la necesidad de asegurar la reproducción de esas poblaciones socializando una parte de sus ingresos salariales para financiar sistemas públicos de educación, salud y pensiones; la reducción del tiempo de trabajo gracias a las movilizaciones obreras y al aumento de la productividad industrial; la ampliación de las democracias representativas como instrumento de integración y desactivación de la conflictividad social... Todo queda diluido en un espacio donde las relaciones sociales aparecen como algo estático, como algo abstracto o que estuviera ya dado.

Piensen en la escena del velo de la ignorancia que dibuja John Rawls, a quien debemos uno de los intentos más sólidos de aunar la tradición liberal y la democrática en el pensamiento contemporáneo. Rawls imagina una «posición original» de la que han desaparecido las características concretas de cada uno de los individuos. Una vez despojados de toda condición social e histórica, de todo interés y apetito, asistidos únicamente por nuestra capacidad de pensar, la conclusión más razonable a la que podemos llegar es que la desigualdad solo puede ser justa si beneficia a los peor situados en la jerarquía social. Dado que en el experimento rawlsiano todo lo que tenemos, nuestro estatus y nuestros logros, derivan de una lotería, y dado que no sabemos cuál será la posición que terminaremos ocupando en la escala social, la única diferencia de trato que nos puede parecer aceptable es aquella que busque reducir las desigualdades y el sufrimiento presentes. Lo más racional para cada uno de los individuos, por tanto, es aceptar la redistribución de recursos desde arriba hacia

abajo.

¿Qué condiciones imagina Rawls para tomar decisiones políticas equitativas y democráticas? Un espacio racional plano y un tiempo detenido, un contexto vacío en el que los procesos históricos y las condiciones concretas que pesan sobre toda decisión han desaparecido del relato. En su lugar, la política y el equilibrio de intereses se convierten en el objeto de un cálculo, de una voluntad racional que opera casi sin impedimentos. Pero es evidente que lo que había sido borrado de la posición original —una sociedad consciente de su propia división, el tipo de relaciones sociales que producen esa división— ha terminado reaparecido por la puerta de atrás. La decisión solo se aleja imaginariamente de su contexto social: todo lo que *ya estaba ahí* aparece como algo libremente decidido.

Ese tiempo cristalizado es la principal fuente de inestabilidad para la ficción keynesiana. Lo es por una razón sencilla: las condiciones en que se puede desplegar una voluntad política están siempre históricamente determinadas. En toda su abstracción, por ejemplo, el pacto keynesiano depende de una operación que equipara un estatus político (la ciudadanía) con una posición productiva (la del trabajo asalariado), que se asume como universal y que pasa a ser la base de la estabilidad del Estado. Esa reducción de la ciudadanía a la relación salarial, esa identificación del trabajador y el ciudadano que hace coincidir la esfera política con la dimensión productiva e invisibiliza la esfera privada y reproductiva, es desde un punto de vista lógico el fundamento mismo de la socialdemocracia. Pero el trabajo, como toda adscripción política a un espacio social, no permanece estático ni inalterado en el tiempo. Al contrario, está sometido a una dinámica que lo modifica constantemente, que revoluciona sus condiciones y las relaciones que genera, y que sin embargo queda fuera de la escena ficcional del keynesianismo.

De ahí vendrá el enorme problema que afectará al marco keynesiano por la transformación de las formas productivas que le sirven de base. ¿Qué sucede cuando la sustitución de capital y tecnología por trabajo, la externalización de la producción para

rebajar los costes salariales, el aumento de la competencia entre asalariados, hacen del pleno empleo un objetivo inalcanzable? ¿Cómo mantener el *welfare* ('bienestar') sin una base salarial asegurada para el conjunto de las poblaciones, y con una división sexual del trabajo y los cuidados progresivamente cuestionada? ¿Y cómo asegurar la estabilidad de esa base salarial en un sistema productivo cada vez más mundializado e interconectado? Las posiciones de los actores y las relaciones entre ellos no permanecen inalteradas en el tiempo. El mero despliegue de la voluntad política, de una convicción moral o racional, no es suficiente para actualizar o reformular el pacto: reiterar el discurso no basta para resolver las tensiones renovadas de la transformación social o para articular las nuevas correlaciones de fuerza que se generan entre clases y grupos sociales cuyas fronteras y composición también se han ido desplazando.

La premisa básica de la ficción socialdemócrata (colocar el antagonismo social en una perspectiva de superación negociada; afirmar que no hay conflicto que no pueda ser racionalmente armonizado) choca entonces con la transformación de sus condiciones de posibilidad. De poco sirve dar con la fórmula abstracta —hoy: la renta básica, la herencia universal, la fiscalidad global, la reducción del tiempo de trabajo y el reparto del empleo y los cuidados— que hiciera un nuevo pacto social técnicamente viable. Tampoco sirve convertir esa idea en un programa de campaña electoral. Sin un horizonte político tangible, sin una agencia real para la armonización forzosa de intereses, el contrato socialdemócrata no puede ser efectivo ni pensarse como plausible, porque lo que ha quebrado no es solo la voluntad que se supone le daba sentido, sino las condiciones que hacían esa voluntad pensable y políticamente factible.

Hoy recordamos a Thatcher y Reagan como los artífices de la gran revolución neoliberal, pero en realidad ellos vinieron después, como sanción de una transformación que ya se estaba produciendo, que ya se había producido. El neoliberalismo entrelazó entonces un nuevo proyecto de orden geopolítico, el de la globalización, con una idea del orden social en la que la figura del acuerdo había

perdido toda legitimidad y función política. Ambas ideas estaban profundamente relacionadas: la liquidación del pacto keynesiano era de hecho una condición para poder rehacer el mundo como un entramado de relaciones económicas supuestamente libres e independientes, donde las demandas del mercado pasaron a ser la única instancia de regulación de los intereses y las necesidades sociales. Acabada la Guerra Fría, cuando esta lógica se impone como un destino, la larga línea que va de Rousseau a la socialdemocracia moderna, lo que podríamos llamar «la izquierda ficcional de la ilustración capitalista», parecía haber quedado definitivamente interrumpida.

El ocaso ficcional del keynesianismo

La revolución neoliberal se presenta a menudo como un resultado directo de los límites históricos del keynesianismo, como la constatación de que sus herramientas económicas no fueron capaces de solucionar los problemas de un mundo cada vez más globalizado. Pero el colapso del proyecto socialdemócrata de la posguerra no se puede explicar solo por razones técnicas y productivas. De hecho, hubo una crisis previa a las turbulencias económicas de los setenta, a la inflación y el estancamiento que secaron la maquinaria redistributiva de los Estados keynesianos: una crisis enteramente política, la crisis de su economía ficcional. En la gran agitación social de los años sesenta, de hecho, hubo mucho más que una denuncia de la «cara b» de la modernidad capitalista, o una reacción contra las guerras imperialistas de Estados Unidos y la burocratización del socialismo real. La revolución truncada de Mayo del 68 expresó también el deseo colectivo de huir de un tiempo y de un espacio social disciplinados, jerarquizados, repetitivos. Si algo marca el «presentismo» político de aquella sublevación, hoy tan denostado, es precisamente la voluntad de desmarcarse de un pacto social que ofrecía esencialmente aburrimiento y previsibilidad a cambio de certidumbre y seguridad social. Es el rechazo radical de la

postergación permanente del deseo que definía los horizontes de las sociedades fordistas.

A ese movimiento se añadía además otro distinto, que suele quedar relegado en el análisis de la época. Son las luchas de los sujetos que habían quedado fuera de aquel pacto social o que habitaban en sus márgenes: mujeres, sujetos racializados y coloniales, nuevos migrantes, disidentes sexuales, cualquiera que no encajara en la ecuación entre ciudadanía, identidad y trabajo que aportaba a ese pacto una base social y una disciplina. El contrato social keynesiano, de hecho, está hechizado por la presencia permanente de una no-parte relegada a la esfera de lo impensado: la reproducción de la vida y del cuidado, así como de todo lo que refiere a las condiciones de posibilidad —geoeconómicas, coloniales, culturales— de ese modo de organización social falsamente universalizado. Judith Butler ha señalado en este sentido que deberíamos entender el sistema sexo-género-deseo moderno desde las mismas gramáticas del contractualismo clásico: el sexo aparece como reminiscencia del estado de naturaleza; el género, como su articulación política, y el deseo, como forma institucionalizada de relación entre las partes. De nuevo, el poder nombra aquí algo anterior a la ficción social —el sexo binario como categoría fundacional e indiscutida— sobre lo que se apoya un modo entero de organización social: las esferas de la producción y la reproducción, de lo público y lo privado, la familia heterosexual como núcleo normativo de la sociedad. El pacto keynesiano ignora y omite este segundo contrato social, que le es implícito y sin el cual su idea de sociedad es sencillamente imposible. Lo interesante es que, en la hora de su crisis, la movilización de los sujetos subalternos del keynesianismo (mujeres, sujetos racializados, disidentes sexuales...) no buscaba solo su inclusión en un pacto que les había dejado fuera. Al contrario: en la disputa por su reconocimiento acabaron cuestionando la lógica del pacto mismo y el sentido de lo que significaba estar incluido.

La articulación de esos distintos movimientos supuso una formidable ofensiva desde abajo contra el pacto social keynesiano,

centrada en el rechazo a la futurización como lógica de sacrificio del presente y a la institucionalización de posiciones sociales rígidas y jerarquizadas. En una sociedad que había visto multiplicarse la competencia por el incremento de la población urbana y de los niveles de formación general, donde el consumo de masas había desplazado los ejes de identidad desde los espacios productivos a los reproductivos, ese pacto era sencillamente incapaz de responder a las expectativas sociales de la siguiente generación. Todo lo que la izquierda keynesiana podía ofrecerles era la promesa de un mañana que se parecía demasiado a aquel ahora: una mejora de las condiciones de vida, pero de aquella misma vida. Era una respuesta necesariamente insatisfactoria. El futuro regulado del fordismo ya no funcionaba como solución al conflicto social. Por eso el modernismo popular y la contracultura imaginaron múltiples aperturas más allá del trabajo y de los tiempos reglados del fordismo: identidades que se definían fuera del perímetro laboral y las carreras profesionales, usos del tiempo inéditos, formas de vida y sexualidades alternativas. Aún hoy, es habitual hacer de menos esas aspiraciones, considerándolas como meras «formas culturales». Pero como demostró con creces la década siguiente, en política es tan material la automatización productiva o la subida de los salarios como, por ejemplo, el deseo de no permanecer toda tu vida en la misma empresa, el mismo barrio o la misma posición social.

Fruto de ese desencuentro, la izquierda no solo perdió una parte importantísima de su base social, sino que su imaginación política quedó desvinculada de las fuentes culturales de las que debía nutrirse: de ahí viene el instinto nostálgico y repetitivo con el que desde entonces se ha cubierto ese vacío. Del otro lado, aquellos «nuevos movimientos sociales» y culturales no fueron capaces de vertebrar espacios fuertes, ni organizaciones y discursos mayoritarios, ni puentes sólidos hacia la base social de la izquierda, y acabaron muchas veces condenados a un vanguardismo estéril sin apenas implantación popular. En las décadas siguientes, ese divorcio pesó tanto en el sino de la izquierda como la estanflación o la crisis del petróleo. Pero la

causa de este divorcio no eran solo diferencias doctrinarias o aspiracionales. Era la crisis de un marco ideológico y ficcional que ya no bastaba para encauzar los conflictos y articular de forma unitaria las aspiraciones sociales.

El neoliberalismo encontró en esa crisis un espacio donde arraigar. Detrás de sus promesas de libertad, de movilidad sin límites, de la individualización radical de los horizontes de vida, hay una forma de respuesta —perversa, invertida, desquiciada— a las demandas de autonomía que pusieron en crisis los fundamentos ficcionales del keynesianismo. En adelante el conflicto social ya no se resolvería por medio del crecimiento de los salarios, o haciendo coincidir las ideas del progreso capitalista y el bienestar social, sino haciendo a cada uno de los sujetos dueño y señor de su propio destino. Poco importa que la gobernanza del mundo neoliberal se apoyara permanentemente sobre un vacío. Esta ofensiva desde arriba, la revolución pasiva del neoliberalismo, terminó de cerrar cualquier potencial de transformación democrática del pacto keynesiano.

La desaparición del futuro

El tiempo congelado del pacto socialdemócrata estaba orientado hacia el futuro. El porvenir aparecía como un tiempo abierto, enlazado con el presente mediante pequeños avances concretos. En el largo plazo todos estaremos muertos, *sí*, pero antes ascenderemos profesionalmente, obtendremos mayores cualificaciones e ingresos salariales, mejores escuelas y hospitales, jubilación y pensiones, vidas más plenas para nuestras hijas e hijos... que irán así borrando a futuro las huellas de la desigualdad del ahora. En realidad, el contrato no proponía un reparto igualitario de la producción presente, sino de sus frutos *futuros*: igualdad de oportunidades, mayor esperanza de vida, crecimiento económico, confianza en el progreso. De nuevo, la armonización opera mediante un doble desplazamiento: la estabilidad del origen da un horizonte y permite proyectarse con certidumbre hacia

delante.

Ese desplazamiento, esa futurización del bienestar y del deseo es precisamente lo que rechaza la impaciencia de Mayo del 68. Con la captura neoliberal de ese rechazo, el futuro que servía como punto de fuga para la cuestión social desaparece del todo, para quedar reemplazado por un tiempo desencadenado, contradictorio y sin anclajes. El tiempo neoliberal enlaza desequilibrios y agravios permanentes, pero ya no existe siquiera la expectativa de que la política sirva para corregirlos o para darles una solución estable. Lo impensado de la socialdemocracia vuelve entonces como una farsa: la política queda reducida al mero despliegue de la voluntad, sin contexto histórico ni anclaje social, sin acuerdo material alguno que le sirva de base. Algo así representó la tercera vía de Tony Blair o Gerhard Schröder: la asunción de que la sociedad y el mercado se regían por unos principios innegociables, esencialmente «despolitizados», y que cualquier resistencia a ese destino inevitable era por tanto inútil, una desagradable expresión de nostalgia, la prueba de una profunda impotencia social.

No hay retrato más descarnado de ese momento durísimo que el personaje de Frank Sobotka en la segunda temporada de la serie *The Wire*. De nuevo, se trata de un mundo que sabe que todos sus ídolos ya han muerto, esta vez en un sentido casi literal: los estibadores polacos del puerto de Baltimore acaban votando por un cadáver en las elecciones sindicales. Todo lo que hace Sobotka para defender la supervivencia y la dignidad del trabajo acaba produciendo un desastre aún mayor, chocando con un telón implacable de corrupción, especulación inmobiliaria y desposesión financiera. Como las grúas de descarga del puerto, el pacto keynesiano ha dejado de operar. Su discurso ya no puede proyectar la mirada hacia ninguna parte; por no tener, el pacto no tenía ni quien lo firmara, se había hecho del todo inverosímil. La escena recuerda a algo que dijo Stuart Hall, quizá el mejor representante de los estudios culturales marxistas: la izquierda estaba esperando pacientemente a que se reanudara la lucha de clases, sin darse cuenta de que eran las formas mismas de esa lucha las que se habían transformado profundamente.

Quizá nos haya tocado vivir después el reverso de aquel momento social. Tras la pandemia, tras el trumpismo, tras el retorno de la guerra en Europa, se multiplicaron las voces que llamaban a una reedición del pacto socialdemócrata, o que imaginaban la formulación de un nuevo contrato social. Ante la magnitud del ciclo de crisis acumuladas, de hecho, pareciera que los «consensos» neoliberales sobre la política fiscal, comercial o industrial que han definido los límites de lo posible en las últimas décadas hubieran quedado suspendidos; lo mismo sucedió con los obstáculos a la planificación y la intervención pública en la economía. Las fuerzas neokeynesianas parecían contar con todos los mimbres para salir del *impasse* y formular por fin una alternativa: la repolitización del rol del Estado, del trabajo, de la fiscalidad, de las finanzas o de la idea misma de bienestar. La tarea llamaba incluso a la épica. Se trataba de dar respuesta a las movilizaciones sociales que han sacudido el planeta en la última década. Asumir el reto de la descarbonización y la transición energética, imaginar un orden geopolítico nuevo, definir un nuevo modelo de bienestar y nuevas formas de redistribución.

Las condiciones parecían dadas y, sin embargo, en este tiempo las fuerzas progresistas han parecido a menudo desorientadas, desconectadas de una creciente ira social, incapaces de desplegar un discurso creíble o de orientarse hacia un futuro que se ha hecho de pronto ilegible, que solo aparece bajo forma de parálisis, de catástrofe, de una incertidumbre radical. Esta asimetría entre necesidades y horizontes políticos, a su vez, resta credibilidad y fuerza a cualquier propuesta concreta de solución. A la vista de estas dificultades, casi podría pensarse que el principal problema que encuentra el programa socialdemócrata en la hora de la crisis de la globalización no es de orden material, sino esencialmente ideológico y ficcional.

De hecho, hoy las buenas intenciones de la socialdemocracia *retro* chocan con una heterogeneidad de figuras y sujetos sociales que o bien nunca se sintieron parte de ese pacto, o dejaron de hacerlo progresivamente. De nada sirve denunciar en esa heterogeneidad una trampa, o anhelar los tiempos en que el sujeto-

ciudadano que servía de base a la idea de bienestar se asumía como un dato en sí mismo universal. Esto es algo especialmente claro en el movimiento feminista, que no se limita a denunciar la exclusión de las mujeres del pacto social, sino que denuncia las normas mismas que definen la inclusión: la separación entre lo público y lo privado, entre la producción y la reproducción social, la centralidad del trabajo en la construcción de las identidades. Las condiciones narrativas del pacto keynesiano hoy ya no se producen: las dos partes implicadas en el pacto no representan la unidad de lo social. Hoy aquella voluntad política, aquel pragmatismo reformista que inspiraba el horizonte keynesiano, parece menos creíble incluso que el fantasma de una ruptura para la que, sin embargo, tampoco existen fundamentos ideológicos de entereza. Para entender los motivos de este doble vacío, es hora de abordar la crisis de la última gran pata ficcional que nos ha legado la modernidad europea: el proyecto de una sociedad emancipada tanto del conflicto social como de la ficción ideológica que lo debería disimular.

5

El fantasma comunista

> Resultará que el mundo posee desde hace tiempo el sueño de una cosa, y que bastará que posea la conciencia de ese sueño para poseer realmente la cosa.
>
> KARL MARX (carta a Arnold Ruge)

El comunismo ha sido campo de batalla para una guerra entre fantasmas. De un lado está el «espectro» famoso que recorría Europa helando la sangre de la burguesía: el comunismo como el exacto reverso del presente, como un futuro inevitable del que la sociedad existente estaba preñada, como el movimiento real que esa sociedad dibujaba al abolirse. Del otro, un mundo regido por las ideas de la clase dominante: una sociedad invertida, enmascarada, que hace aparecer las cosas como no son en realidad, velando con capas de discurso la vivencia de la explotación y la escisión social, revistiéndolas con un aura ideológica —un aura de ficción— que esconde, disimula y separa.

El marxismo del siglo XX, de hecho, concibió a menudo la ideología como una especie de ficción colectiva, una proyección que sostiene un orden de dominación económica y social, la traducción de ese orden en ideas, en el imperio de unas razones sobre otras. Desde este punto de vista, es relativamente sencillo deducir cuál era la finalidad última de la crítica de la ideología:

vaciar las ficciones colectivas de la organización social, separar las ideas de las cosas, desnudar el hecho de la dominación política, desvelar su funcionamiento y sus modos de proceder. Así la conciencia se erige en fuerza social y revolucionaria: emancipándose no solo de la explotación, sino de las ficciones políticas con las que esa explotación se da un nombre, se reproduce y disimula.

Ese ideal de la emancipación como un liberarse de las ficciones, como un transitar hacia un estado de transparencia para sí mismo, no es algo exclusivo ni original del marxismo. De raíces platónicas y cristianas, la idea de la superación del mito había alcanzado su apogeo en el Siglo de las Luces; Kant explica esa promesa en su texto *Qué es la Ilustración*, donde afirma que la condición para una verdadera emancipación del ser humano reside en el proceso racional que le lleva a alcanzar la mayoría de edad, a abandonar su estado de minoría de edad a través del pensamiento. Lo que distingue al marxismo de ese ideal racionalista es el vínculo que se establece entre la conciencia y el ser social, el arraigo de la racionalidad política en sus propias condiciones de existencia. Los filósofos no combaten el mundo realmente existente, escribió Marx en *La ideología alemana*, sino que combaten solo las frases de ese mundo. Dicho de otra manera, el fantasma de la ideología no es una construcción abstracta, sino algo radicalmente histórico; está enraizado en los modos de ser y producir, como lo está también el proceso revolucionario de su superación.

De ese movimiento, de ese radicarse de las ideas en un tiempo y una forma social, surgen también los horizontes de un mundo nuevo: la idea de una comunidad sin clases, en la que cada cual es solo un momento del *demos* entero; una sociedad emancipada de la opresión y del conflicto entre sus partes, que no necesitaría por tanto cubrirlo con ficción alguna. Es el ideal de una vida no sometida; el ideal, quizás, de una política no subordinada a la ficción.

El socialismo real está hecho de ficciones

¿Desparecerá la ideología en una sociedad sin clases? Louis Althusser se propuso dar respuesta a esta pregunta en un libro de ensayos sobre la teoría de la revolución que vio la luz en el año 1965. Su respuesta es interesante, porque concluye abiertamente que *no*. Para Althusser la ideología supone algo más que la función de control y dominación de una clase sobre otra; la ideología expresa la «relación vivida» de un sujeto con las condiciones sociales de su existencia, todo aquello que le permite equiparse para responder a las demandas de su tiempo y de su vivencia social. La diferencia, concluye el texto, es que en el comunismo esa relación no se determinará en función del interés de una clase, no servirá para preservar su dominio sobre otra, sino que se vivirá en común, para el provecho de todos los seres que viven en comunidad. El horizonte, por tanto, no es el de una superación plena de la ideología, sino la transformación de los modos de su organización y su vivencia; no ya su erradicación, sino la reconversión política de sus funciones y de sus efectos sociales.

Es interesante que este texto se escribiera en los años sesenta, cuando en Europa occidental abundaban las formas de descontento con el rumbo que habían tomado las cosas en la URSS y con las formas justificatorias que el marxismo había asumido al tratar con las contradicciones surgidas en el seno del socialismo real. Para los compañeros de viaje, para los intelectuales comunistas que observaban desde el otro lado del telón de acero, se trataba entonces de hacer compatibles dos máximas aparentemente contradictorias: la revolución de 1917 y la victoria de 1945 habían traído el «socialismo realmente existente», pero a la vez esa existencia no podía asumirse como un estado de cosas ya dado, sino como un devenir que presentaba, sin embargo, incongruencias cada vez mayores, cada vez más muestras de incompletud.

Las dificultades para enderezar esa trayectoria desde la teoría contrastaban con la firmeza con que, durante décadas, se había confiado en la resolución de las contradicciones surgidas del proceso revolucionario. Esa confianza se basaba esencialmente en dos cosas: un *programa político* —que fijaba un rumbo que había que seguir y daba sentido a los acontecimientos— y una *concepción*

del tiempo histórico que otorgaba certidumbre y verosimilitud a ese programa. El engranaje entre las dos cosas, el punto donde ambas coincidían y se articulaban entre sí, no era otra cosa que un poderoso mecanismo de futurización: una vez más, se trataba de proyectar las contradicciones presentes a un plano imaginado, en el que esas contradicciones podían presentarse como ya resueltas.

Comencemos, pues, por el programa político, cuyos rudimentos habían sido presentados por Lenin en las páginas de *El Estado y la revolución*. En la fase inicial de la revolución, explica Lenin, la socialización de los medios de producción debía llevar a la constitución de los monopolios estatales, cuya función era instaurar una disciplina rigurosa de trabajo por el salario de un obrero. El Estado, convertido en único gran capitalista, debía encargarse entonces de preservar la propiedad colectiva de los medios de producción, garantizar la igualdad del trabajo y de la distribución de productos de consumo, y reprimir toda expresión de resistencia burguesa a la nueva disciplina revolucionaria. El último punto es importante, pues esta primera fase seguía siendo, a fin de cuentas, la de la dictadura de una clase, el proletariado, sobre las demás: el Estado, que Engels había presentado en el *Anti-Dühring* como «el antagonista irreconciliable, órgano de represión y dominación, jamás de conciliación», debía ser transmutado en fuerza de disciplina y represión proletaria (Lenin afirmaría que únicamente es marxista quien prolonga la aceptación de la lucha de clases al reconocimiento de la dictadura del proletariado, pese a que esta figura solo aparece una vez en la obra de Marx, en la *Crítica del programa de Gotha,* escrita hacia el final de su vida, como referencia a una figura excepcional del derecho romano que incluía una limitación en el tiempo y la obligación posterior para el *dictator* de rendir cuentas ante el Senado).

Esta secuencia temporal acarrea sin embargo un problema. Aunque la revolución acabara inmediatamente con la explotación social y pasara a tratar a todos como iguales, dice Lenin, una desigualdad fundamental seguiría subsistiendo, pues el derecho formal trata como iguales a personas que son en realidad diferentes, que tienen diferentes capacidades y necesidades. Dicho

en términos más prácticos: aunque el mercado haya empezado a desaparecer, y aunque las clases sociales ya hayan perdido como tales su «forma social», en la fase inicial del socialismo seguirá habiendo trabajos y posiciones sociales diferentes, seguirá habiendo órdenes de propiedad y consumo diferentes, y por tanto seguirá existiendo una cierta desigualdad social. En el razonamiento de Lenin, se trata de una contradicción inevitable, pues las condiciones económicas y materiales para producir una sociedad comunista aún no están presentes en esta fase del socialismo temprano. La primera sociedad socialista aún presenta, como había dicho Marx, «el sello de la vieja sociedad de cuya entraña procede»: la revolución no se construye con un material imaginario, sino con lo que se hereda del tiempo histórico que la ha engendrado.

Por eso el gobierno, el derecho burgués y el conjunto de los aparatos de dominación de clase solo podrán desaparecer como tales en la fase de desarrollo pleno, es decir, en el horizonte avanzado de la sociedad comunista. En esa segunda fase, el crecimiento de las fuerzas productivas habrá permitido superar definitivamente las condiciones de penuria heredadas del capitalismo y construir la base económica, técnica y social para el pleno despliegue de la sociedad comunista. En esa sociedad, las funciones de la administración social se habrán simplificado hasta tal punto que desaparecerán en cuanto que funciones, y perderán así su carácter político (es decir, su rol como instrumentos de control de una clase sobre otra, o de disciplina de la población en el trabajo).

Esa es la autoabolición del proletariado como clase universal: el proletariado acaba produciendo las condiciones de su propia desaparición, acaba extinguiendo todo antagonismo social y con ello la existencia misma de las clases. En ese momento, como había escrito Marx, los estrechos horizontes del derecho formal podrán ser superados y la sociedad podrá alzar nuevas banderas donde diga: de cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades. Solo entonces la separación y el conflicto heredados del capitalismo quedarán por fin resueltos y se podrá culminar una

revolución a la vez económica, política, antropológica y, podríamos añadir, ficcional.

El horizonte leninista

> La política es cuestión de fuerzas y no de frases.
>
> Lenin

Ese programa político actúa como guía y punto de fuga de la acción revolucionaria. Para ello, el hecho de que sus ritmos y sus tiempos sean inciertos no es un obstáculo, sino más bien una condición de posibilidad. Lo que sustenta el ideal comunista no es un cálculo táctico o instrumental sobre su conveniencia, ni sobre la mejor manera de alcanzarlo; es la certeza de que el movimiento histórico que lleva hacia él va a producirse, y de que conduce exactamente a ese lugar. Lenin, de nuevo, lo había resumido con su nitidez habitual: el camino hacia el comunismo no necesita de «impulsos histéricos» o divagaciones abstractas, sino de «la marcha acompasada de los batallones de hierro del proletariado». La acción revolucionaria debe apoyarse sobre ese tipo de firmeza, que sostiene también su fuerza política y moral.

Este es el segundo elemento sobre el que descansa la operación de futurización política del leninismo: una convicción profunda de que el tiempo histórico, precisamente aquel que el capitalismo y la burguesía habían abierto y desquiciado, había adquirido de nuevo una dirección y un sentido, se había enderezado de nuevo. La escisión que había traído la sociedad moderna, la separación del tiempo histórico y los tiempos de los sujetos, la ausencia de fundamentación y arraigo en una forma social desatada por las fuerzas del mercado y la mercancía, también verían su fin con la revolución. Para el humanismo marxista, la historia es el lugar de una pérdida y de una

recuperación: es el proceso de retorno del ser humano a sí mismo, el camino que lleva a esa reconciliación por medio de la conquista política de la libertad. Para quienes hicieron del materialismo histórico una ciencia y un método cuasi predictivo, el desarrollo objetivo de las fuerzas productivas y el despliegue histórico de las leyes del capitalismo acabaron trazando un paisaje de líneas rectas, causas eficientes y razones determinadas. En ambos casos, la figura ideal del comunismo acaba apareciendo como término de un proceso necesario, casi como un devenir inexorable, que lleva a la reunificación de lo que el capital había separado.

Es conocido que Marx se distanció claramente de cualquier lectura escatológica, determinista o mecanicista derivada de su crítica de la economía política capitalista. Hacia el final de su vida, Engels lo dijo explícitamente: Marx y yo somos responsables, escribió en una carta de 1890, de que a veces «los jóvenes den más peso del que debieran al aspecto económico; ante nuestros adversarios era necesario subrayar el principio esencial, que ellos niegan, y no siempre encontramos el tiempo, el lugar, la ocasión de darles su lugar a los otros factores». Hoy descartamos casi todas esas interpretaciones como exponentes de un reduccionismo pobre, que produjo filosofías planas y aberraciones políticas por igual. Pero al hacerlo quizá perdamos de vista la función política esencial que ejerció esta concepción de la historia, esta futurización resolutiva para la ideología y la práctica política leninista. Gramsci describió perfectamente la naturaleza de ese gesto ficcional por el que la imagen del futuro termina funcionando como un ídolo para la praxis:

> El elemento determinista, fatalista, mecanicista ha sido un aroma ideológico inmediato de la filosofía de la praxis, una forma de religión y de estupefaciente [...]. [E]l determinismo mecanicista se convierte en una formidable fuerza de resistencia moral, de cohesión, de perseverancia paciente y obstinada. *Me están derrotando momentáneamente, pero a la larga la fuerza de las cosas trabaja para mí.* La voluntad real se traviste en un acto de fe, en una cierta racionalidad de la historia, en una forma empírica y primitiva de finalismo apasionado que aparece como un sustituto de la predestinación, de la Providencia [...]. Hay que insistir sobre el

> hecho de que incluso en ese caso hay una fuerte actividad de la voluntad. Hay que poner en relieve cómo el fatalismo solo sirve para velar la debilidad de una voluntad activa y real. Por eso hay que demostrar siempre la futilidad del determinismo mecánico que, explicable como filosofía *naïve* de la masa, se convierte, cuando se considera como una filosofía reflexiva y coherente de parte de los intelectuales, en una fuente de pasividad y de autosuficiencia imbécil.

No se trata aquí de entrar en alguno de los temas (el rol de la voluntad, la ingenuidad afectiva de las masas, la idea misma del intelectual y la escisión política de la filosofía) que nos parecen más polémicos en el diagnóstico de Gramsci. Se trata de enfatizar cómo el marxismo generó su propia maquinaria de producción de ficciones, una maquinaria imponente cuyo funcionamiento escatológico, representativo, ideológico, termina funcionando como una réplica invertida del *telos* del progreso que orientaba las filosofías políticas liberales. El horizonte del comunismo pleno se erige a través de ella en una teodicea política, en un principio de razón suficiente por el que todo lo que sucede tiene una causa final y obtiene su sentido y su justificación a partir de ella. El elemento fatalista no es un añadido desafortunado al programa político del leninismo, sino un apoyo esencial para su praxis política: blindando ficcionalmente esa imagen del futuro, construye fuerza, legitimidad y certeza en torno a ella.

¿CUÁNDO LLEGA EL HOMBRE NUEVO?

En marzo de 1971, cincuenta y cuatro años después de la Revolución de Octubre, tuvo lugar en el Kremlin de Moscú el XXIV Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética. El informe del Congreso habla de 5.000 delegados asistentes, de casi quince millones de militantes representados, de delegaciones venidas de más de 90 países del mundo entero. En un discurso televisado ante la nación, el secretario general, Leonid Brézhnev, enumeró en su informe los éxitos económicos de la URSS, anunció una serie de importantes mejoras sociales y proclamó, ante los gritos

enardecidos del auditorio, que la revolución había alcanzado las condiciones sociales para encaminarse por fin hacia la consecución del comunismo pleno. El informe del Congreso enuncia al respecto: «El tránsito del socialismo al comunismo no se da de repente. Sería ingenuo pensar que un buen día las gentes se despertarán en la sociedad comunista. [Pero] en la sociedad en que vivimos van naciendo los brotes de la nueva».

El razonamiento era el siguiente. La URSS transitaba a toda velocidad por la fase del «socialismo desarrollado». Todos los medios de producción y las infraestructuras del país eran propiedad del pueblo por medio de su representación en el Estado. La explotación había dejado de existir, y con ella los intereses de clases contrapuestas. La igualdad social ya era una conquista de la realidad soviética: solo el trabajo determinaba la posición de cada cual en la sociedad, y, a igual trabajo, todos sus miembros obtenían ya una igual remuneración. Sin embargo, esa igualdad no era todavía plena: las desigualdades entre posiciones —por las diferentes capacidades, cualificaciones y conocimientos de cada trabajador— seguían existiendo, y con ellas diferentes grados de valoración social, de capacidad adquisitiva y de consumo. Para hacer real el objetivo de una sociedad comunista —de cada quien según sus capacidades, a cada quien según sus necesidades— aún era necesario «producir en abundancia bienes materiales y culturales, crear la correspondiente base material y técnica del comunismo. En aras de esta base se elaboran y se cumplen los planes de la economía de la URSS».

En aquellos días de 1971 apenas se intuían las turbulencias que asolarían el mundo pocos años después (la guerra de Yom Kippur, la crisis del petróleo, la revolución iraní, la guerra de Afganistán). En Estados Unidos si acaso empezaba a despuntar el monstruo político-ideológico frente al que el socialismo real habría de sucumbir. Los efectos de la Primavera de Praga habían fracturado el movimiento comunista, multiplicando las dudas que habían marcado el tiempo de Althusser e iniciando un reguero de conversiones que terminó alimentando tanto las evoluciones del eurocomunismo como la posterior vía europea al neoliberalismo.

Entonces ya hacía tiempo que teóricos como Pierre Naville habían señalado que en realidad la planificación soviética no había hecho desaparecer la explotación, sino que la había organizado por otros medios, mutualizándola y enfrentando a unos trabajadores contra otros bajo el manto indisimulado del Estado; que el trabajo seguía ejerciendo en los países socialistas el rol de gran mediador social, y subordinando por tanto los tiempos de vida a los tiempos productivos; que debajo de las ficciones resolutivas del socialismo soviético seguía latiendo un conflicto social que, a fuerza de ser negado, terminaría por hacerse insuperable.

De hecho, por aquel entonces la URSS también estaba afrontando una formidable crisis de expectativas sociales. El progresivo agotamiento de población rural que ir incorporando a la vida industrial quebró la posibilidad de hacer coincidir los destinos individuales de los trabajadores con el futuro del Estado soviético: cada vez había menos gente para ocupar los escalafones más bajos de la jerarquía laboral y sostener así la movilidad ascendente —esa ficción organizadora de las expectativas sociales— de quienes ya estaban integrados en los esquemas de la producción industrial. En Occidente, ese aumento de la competencia y el estancamiento en las trayectorias ascendentes de los trabajadores tenía un responsable tan abstracto como impersonal: el mercado de trabajo. En la URSS ese lugar lo ocupaba el Partido, último responsable de asignar posiciones sociales a cada uno de los sujetos.

Por debajo de estas tensiones sociales había un problema aún mayor, que de hecho es común a casi todas las luchas políticas por la emancipación. El imaginario del movimiento obrero siempre estuvo atravesado por una profunda tensión entre la necesidad de afirmar la posición social ocupada, por un lado, y el deseo de trascenderla y superarla, por el otro. De hecho, el movimiento obrero necesitaba construir una identidad firmemente anclada en la pertenencia de clase, pero el propósito mismo de su lucha no era simplemente mejorar las condiciones de vida propias de esa identidad, sino ir más allá, abolirla y superarla. Ese era el sentido último de la emancipación: dar lugar a una sociedad sin clases, es decir, disolver la identidad que se ha afirmado en la lucha y que ha

sido capaz de alumbrar ese momento revolucionario. Esa tensión entre afirmación y transformación siempre implicó el riesgo de quedar replegada en uno de los dos polos, ora en la glorificación del obrerismo identitario, ora en el deseo de una fuga inmediata sin base social que lo hiciera posible. Este era el problema del horizonte permanentemente postergado de la URSS: la dificultad de operar indefinidamente en esa tensión, mientras los horizontes de la vida obrera iban alejando la idea de una superación de las posiciones de partida.

Nada de todo eso parecía importar en el discurso de Brézhnev: el horizonte leninista seguía funcionando a pleno rendimiento y arrancando gritos de «¡Gloria, gloria!», según relatan los cronistas, ante el anuncio oficial de que ese horizonte se estaba aproximando, de que estaba cada vez más cerca. Es un ejercicio fascinante reconstruir en los documentos políticos del PCUS y de la Internacional Comunista ese movimiento ideológico que afirma y aleja *a la vez* la idea del mañana glorioso, del término histórico que traerá la compleción de la revolución comunista. Ese mismo movimiento anima también el correlato espacial del horizonte comunista: el de la revolución proletaria mundial, la realización concreta de la emancipación en un espacio unificado y universal (verdadera inspiración del internacionalismo proletario, y fuente de no pocas contradicciones regionales y nacionales para los defensores del socialismo en un solo país). Pero, una vez más, quizá el mejor ejemplo de cómo funciona el mecanismo resolutivo del leninismo venga de una obra de ficción propiamente dicha.

La novela de Alexander Bogdánov *Estrella roja* quizá sea la obra cumbre de la ciencia ficción socialista, un género tan fascinante como hoy generalmente olvidado. Trata de un científico bolchevique de provincias que es seleccionado por una delegación marciana, de visita clandestina en la Tierra, para ir en representación de la humanidad al planeta rojo. Una vez allí, el científico descubre en primera persona una civilización mucho más avanzada que la humana, hasta el punto de haber abrazado el comunismo un par de siglos antes que la Unión Soviética. En Marte, el narrador puede ver por tanto el futuro de la revolución

socialista que en la Tierra no ha hecho más que empezar: un futuro en el que el «hombre nuevo» (el marciano nuevo, para ser exactos) es una realidad plena y en el que el conflicto social brilla por su ausencia. Todos los sufrimientos, las derrotas y los sinsabores de la lucha revolucionaria se ven así justificados por lo que sucederá en ese otro espacio-tiempo que, desde su lejanía, justifica lo presente. Bogdánov, en un gesto poético sublime, desvió el antagonismo del presente soviético nada menos que hasta Marte.

Considerada con una cierta distancia, esta operación aparece casi como un paradigma de la resolución ficcional de un conflicto hacia un espacio y un tiempo narrativos donde puede constar como ya resuelto. El futuro del comunismo pleno sirve entonces como la justificación fantasmática de todos los esfuerzos del presente, como la idea de construir una ópera en Iquitos justifica escalar una montaña con un barco en la película de Werner Herzog *Fitzcarraldo*: la gesta imaginaria del futuro da sentido a las contradicciones y las insuficiencias del ahora. Igual que los telescopios nos brindan imágenes de cómo eran las estrellas hace millones de años, sin que tengamos certeza ninguna de que sigan estando allí, *Estrella roja* aporta la visión de cómo serán las cosas dentro de un tiempo: nuestra tarea es simplemente aportar lo necesario para llegar allí.

El problema, como bien sabemos, es que, una vez fijado, ese horizonte de justificación tiende necesariamente a recular, como una sombra que nunca será atrapada, pues la raíz misma de esa operación, la fuente de donde extrae su sentido, no se ubica en el ahora, sino irremediablemente en lo que está por llegar. De hecho, lo más interesante de la novela de Bogdánov es la fecha en que fue publicada: tres años después de la insurrección fallida de 1905, en medio de una brutal represión de las fuerzas zaristas, precisamente cuando la moral bolchevique debía recuperarse de un choque fatal con la realidad. Cuando sesenta años después, en 1971, Brézhnev declamaba en su informe la proximidad inminente del horizonte comunista, aún inconsciente de las fuerzas monstruosas que la década iba a desatar, el mecanismo ficcional que operaba en su discurso seguía siendo esencialmente el mismo.

El colapso

> No hay objetivo real de vida. Eso queda a la diligencia de cada cual. Cada cual remite a sí mismo y cada cual sabe que ese sí mismo es poco.
>
> Jean-François Lyotard

Es conocida la *boutade* atribuida a los trotskistas para denunciar la naturaleza ficcional de la propaganda estalinista: «URSS: cuatro palabras, cuatro mentiras». En cierta manera, la ficción comunista terminó asumiendo como propia la tarea fantasmática de la modernidad: desaguar el conflicto social en una economía de sentido que no lo reconoce, que tiene con él una relación despolitizada, que se limita a desplazarlo en el tiempo y el espacio o a sofocarlo por medio de la violencia. El resultado es que tras esa proyección ficcional se fueron disipando las asombrosas conquistas de la revolución bolchevique, sepultadas bajo el recuerdo de la represión, de aquella «limitación en sí, pagana, satánica» que el filósofo marxista Ernst Bloch había definido como la esencia misma del Estado. ¿Cómo es posible que ese inmenso caudal de poder político, de lenguaje, de obras y prácticas que enraizaron en medio planeta a lo largo del corto siglo xx, se dilapidara de esa manera colosal, inapelable, sin dar lugar a los famosos experimentos democráticos que debían brotar de un sentido común socialista por fin liberado de las ataduras dictatoriales y de la burocracia de Estado? ¿Cómo explicar que, tras la *glásnost* —política soviética de la transparencia, precisamente: el anhelo de ponerle fin a las ficciones—, de todo aquello quedara apenas nada, una forma de impotencia, la desertificación del discurso político comunista durante décadas?

Tal vez podamos retomar estas preguntas a través de un desvío y un ejemplo extremos. Mientras Brézhnev anunciaba entre

vítores la llegada inminente del modo de producción comunista, del otro lado del telón de acero varios movimientos militares de inspiración marxista se habían visto encerrados en un callejón sin salida. Algunos de ellos terminaron sucumbiendo a las tácticas del cuanto peor mejor: la socialización del sufrimiento, la necesidad de educar al pueblo por la violencia, aquello que en Francia se sintetizó con el eslogan «*Il faut que ça saigne*», algo así como «Tiene que sangrar». Detrás de este diagnóstico había una forma de frustración casi total: el tiempo de la revolución había llegado, los intelectuales y las vanguardias revolucionarias habían hecho su trabajo, las masas conocían la realidad de su existencia sometida, la necesidad de levantarse en armas por la libertad, y aun así el sujeto revolucionario no quería o no podía verlo, se negaba obstinadamente a despertar. ¿Cómo explicar la insistencia recalcitrante de las masas, ese afán en mantener su propia sumisión? ¿Y qué interés se puede tener en emancipar a un pueblo o a una clase que no pierde ocasión de manifestar que está muy bien como está y que no quiere ser emancipado?

Al teórico de la emancipación le quedan entonces dos modelos disponibles: la fe en que la «iluminación» acabe sucediendo por la fuerza, como un milagro, o la psicosis alucinatoria, una manía que acaba por ver al enemigo en todas partes. Es lo que sucedió con la deriva teórica del situacionismo, cuya denuncia a ultranza de la «sociedad del espectáculo» probablemente constituya la mayor celebración jamás contada del orden ficcional capitalista. Los situacionistas quisieron crear lúcidamente la propia vida como una obra de arte; la revolución se haría liberando el deseo, como en aquellos consejos obreros que habían traído «los orgasmos más bellos de la historia». Pero ese programa acabó asfixiado por la lógica del espectáculo, una inmensa red de proyecciones ideológicas que no deja prácticamente espacio para respirar.

El espectáculo hace caer su telón plomizo, plano e intransitivo, relegando a la masa de espectadores a una posición de pasividad total, a un goce vano e improductivo —puesto que la dinámica espectacular pervierte y recupera cualquier intento de

resistencia o de subversión con el que se intenta interrumpirlo—. Se supone que la lucha es contra el espectáculo, pero en el camino uno acaba dándose cuenta de que no hay mucho que hacer, de que en realidad los espectadores están bien cómodos en sus butacas, y que el apagón es más fácil de imaginar que de ejecutar. De ahí los callejones sin salida que llevaron a Gabriel Pomerand a pronosticar que «en una sociedad donde hasta las revoluciones son legales, pero también policiales, estoy seguro de que esta nueva generación y las siguientes serán terroristas o nihilistas», o a hacer que un escritor apasionado como Raoul Vaneigem afirmara en 1972 que

> si el peso de una tal inversión social, incentivada objetivamente por la lógica de la mercancía, bloquea la inversión de la perspectiva, prohíbe una superación global, desespera incluso a la conciencia revolucionaria, aísla y destruye los intentos de insurrección, no nos quedará más que el juego de la destrucción generalizada, el placer suicida del terrorismo, el disparo a bocajarro en un western social donde ninguno ha desmerecido la bala que lo alcanza. Todo menos la supervivencia. La revolución o el terrorismo.

La psicosis situacionista expresa de forma extrema la pérdida de un horizonte sobre el que proyectarse. En su matriz, esa sensación no es muy distinta de la pesadilla implícita en la lógica de la *Kulturindustrie*, de lo que Fredric Jameson llamó la «aculturación de lo real» o de las teorías que plantean una «colonización total» del mundo de la vida por parte del mercado. El ser social se presenta como objeto de una alienación que no para de crecer: la vida reificada por la lógica del capital, colonizada hasta en su sustrato más íntimo, hasta en la vida interior y la conciencia del sujeto mismo. Todo queda sumergido en un mundo distorsionado, una discronía donde la vida entera queda vaciada de sentido real, de toda experiencia posible, de cualquier resto de humanidad. Es lo que el filósofo Slavoj Žižek define como un mundo en el que el capital ha logrado penetrar y dominar «hasta el núcleo fantasmático de nuestro ser», haciendo inverosímil cualquier idea de alternativa, instrumentalizando hasta el goce del sujeto para reforzar el hecho de su dominación. Todo matiz, todo margen de resistencia termina apareciendo como una ilusión a

punto de ser recuperada. En ausencia de un horizonte de proyección creíble, de un punto de fuga para la acción política, la crítica de la alienación acaba haciendo exactamente lo contrario de lo que pretendía: en lugar de vaciar el fantasma, lo acaba reforzando imaginariamente al despolitizarlo, al convertirlo en la realidad misma, en aquello que es y no puede más que ser. Si todo acabará siendo integrado en el sistema, ¿qué razón tenemos para hacer nada?

En cierta medida, este es el anverso de la fase obscena del neoliberalismo como ideología: aceptar como dada esa colonización total, asumir que el inconsciente mismo se ha hecho capitalista y que, en realidad, no hay mucho que se pueda hacer al respecto. Ocupado en describir los rasgos de un orden de opresión total, uno se olvida de dejar un margen de resistencia, un espacio para que actúe ese sujeto al que supuestamente se debería emancipar, y que sin embargo se condena a ser un espectador pasivo, un simple contenedor de las proyecciones del poder, un cómplice necesario de su propia dominación. Entonces la pregunta vuelve a plantearse: ¿para qué emancipar a alguien que se ha dejado dominar hasta ese extremo, que es culpable de consentir semejante alienación? Y, sobre todo, ¿qué tipo de acción política puede proyectarse en ausencia de un horizonte creíble, de una expectativa real de transformación?

A Lenin se lo está llevando un helicóptero

A finales de 1991, once repúblicas soviéticas firmaron el Protocolo de Almá-Atá, el tratado de colaboración que supondría la disolución acelerada de la URSS. No solo es llamativo que apenas seis meses antes un 78 por ciento de la población soviética se hubiera expresado en referéndum en contra de esa disolución. También lo es el nombre genérico que eligieron para la nueva entidad supranacional creada por el tratado: la Comunidad de Estados Independientes. Unos meses después, esa confederación participó como equipo unificado, bajo la bandera olímpica, en los

Juegos Olímpicos de Barcelona y Albertville. Por la omisión del complemento, la Comunidad de Estados Independientes se convirtió así en un síntoma visible para el mundo entero. ¿Qué tenían en común aquellos atletas que seguían compitiendo juntos pero sin bandera o, más precisamente, bajo una bandera universal? ¿De qué eran independientes esos Estados sino del fantasma de una URSS que hallaba su mayor plataforma de propaganda precisamente en aquellas citas deportivas, donde se escenificaba la competición entre los mundos políticamente posibles, citas en las que el socialismo, además, siempre rendía por encima de sus posibilidades? En esa denominación se escondía el verdadero hecho histórico de aquella época: no eran solo las repúblicas soviéticas, sino el mundo entero el que se había independizado del papel y la influencia de la URSS; el principal signo de los tiempos, el motivo principal de celebración, era su invisibilidad, su ausencia.

Esa quiebra sobrevenida con el pasado despejó un campo ideológico marcado por un optimismo voraz e irreversible. Si la película *Good Bye, Lenin!* fascinó al público occidental fue precisamente por haber reconstruido de forma explícita ese ejercicio de ruptura, que se imponía como una necesidad inevitable y se proyectaba irremediablemente hacia el futuro. La madre del protagonista, una ferviente militante del Partido Socialista Unificado de Alemania, cae en coma mientras se suceden los acontecimientos que llevan al colapso de la República Democrática Alemana. Cuando despierta, el muro de Berlín ha caído, su hija trabaja en un Burger King y todo aquello en lo que creía se ha volatilizado. Sus hijos construyen entonces una sofisticada ficción para que el mundo socialista parezca inalterado y la madre no deba hacer las paces con el inmenso cambio histórico que se avecina.

¡Qué incómoda, y qué cautivadora a la vez, es la existencia de alguien que no se ha enterado de que los tiempos han cambiado, alguien que recuerda de dónde venimos, a dónde íbamos y lo que ha estado en juego en todos estos años, alguien que no puede hacer *como si nada de todo aquello hubiera sucedido*! A lo largo de la

película, deseamos por igual que la madre no despierte, que quede intacta su visión de un mundo que ya no existe, y que despierte y olvide todo aquello de una vez (¡señora, adáptese, su mundo ya no existe y lo estamos celebrando!). Progresivamente vamos descubriendo que, en realidad, da exactamente igual lo que deseemos o pensemos. La única certeza real, incontestable, del proceso histórico que está teniendo lugar la aporta la escena más famosa del film: un helicóptero transporta una estatua de Lenin recién retirada de la vía pública, que oscila suspendida sobre el nuevo mapa urbano de Berlín.

La fuerza de esa imagen no viene solo de su belleza estética, sino de su naturaleza inapelable, de una fuerza ante la cual resultaría vano cualquier esfuerzo de resistencia. Da igual lo que digáis, da igual lo que penséis o lo que hayáis pensado: la realidad es que a Lenin se lo está llevando un helicóptero. No hay otra interpretación ni conclusión posible. Cualquier relato alternativo, cualquier disonancia frente al rumbo de la historia será superado de manera inevitable. Cuando todo avanza a paso firme en una dirección, lo único que se puede hacer es adaptarse; remar contra corriente es una labor tan absurda como imposible.

La nostalgia comunista

La caída narrativa del movimiento comunista produjo una paradoja temporal para las fuerzas que se situaban a la izquierda de la socialdemocracia en Europa. En las postrimerías del siglo XX y en los inicios del XXI, la izquierda pasó de identificarse instintivamente con retóricas progresivas o futuristas (revolución, conquista del Estado, emancipación, progreso) a esgrimir posiciones de carácter regresivo o incluso conservador (defender los derechos adquiridos, volver a lo público, recuperar el estado de bienestar frente a los incesantes ataques neoliberales). Cuando eclosionó la ola populista que sacudió Europa a mediados de 2014, varios observadores señalaron de hecho que la presunta radicalidad de las medidas defendidas por Syriza (Coalición de la Izquierda Radical griega),

Podemos o el Partido Laborista de Jeremy Corbyn palidecía al ser comparada con los programas socialdemócratas de mediados de los ochenta: todos y cada uno de los nuevos partidos estaban ubicados a la derecha del programa de François Mitterrand. Con una salvedad añadida: en los años setenta y ochenta la izquierda se oponía, por insuficientes y cortoplacistas, a muchas de las medidas que casi cuarenta años después estaba defendiendo o intentando recuperar.

No es de extrañar que, en los largos años de la travesía postsoviética, ese giro hacia atrás de la atención se haya asociado de manera más o menos explícita con el registro afectivo de la nostalgia. Sin duda existe una nostalgia histórica, a menudo construida por medio de idealizaciones de las condiciones de vida en los países socialistas. No es una cosa menor: según un informe del año 2018 de la organización de investigación sin ánimo de lucro Centro Levada, un 66 por ciento de la ciudadanía rusa se declaraba «arrepentida» de la disolución de la URSS; en un estudio del diario alemán en línea *Der Spiegel* del año 2009, el 57 por ciento de los antiguos habitantes de la RDA declaraban que la vida en el socialismo tenía «más aspectos positivos que negativos», y en muchos de los países hoy llamados exsocialistas surgen periódicamente manifestaciones artísticas, culturales y políticas que se inscriben en esa misma atmósfera de redescubrimiento y añoranza más o menos explícita de un pasado idealizado como seguro, previsible y, en ocasiones, glorioso.

Una inteligentísima serie croata, llamada *El último artefacto socialista*, presenta una reflexión interesante sobre la idealización de la herencia vivida del socialismo. Dos empresarios de dudosa reputación deciden, ante el asombro general, reflotar una antigua fábrica de turbinas yugoslava, abandonada desde la guerra, para servir un negocio turbio. El proceso de resurrección es emocionante: con la actividad de la fábrica vuelven los viejos trabajadores, la camaradería entre compañeros, el sueño de la autogestión obrera. En esa atmósfera de sanación colectiva los protagonistas se sienten con fuerzas para abordar incluso un segundo duelo, el de las heridas y los traumas de la guerra, que se

entremezclan con la nostalgia socialista como una permanente expresión de angustia, como la catástrofe que siguió a su negación. Las razones para el escepticismo inicial, sin embargo, acaban siendo fundadas. Un oscuro entramado de mafia, corrupción y conflictos geopolíticos pone fin al proceso y hace que el resultado del trabajo colectivo, una turbina tan bella como el ideal socialista, no tenga otro encaje posible en el mundo actual que convertirse en un objeto de colección, en un capricho de millonarios, subastado al mejor postor en una galería de arte del norte de Europa. El apasionado, hermoso, sublime homenaje a la metafísica del trabajo con que concluye la serie se disipa amargamente, exactamente igual que el mundo al que pertenece.

Hay otra forma de nostalgia, esta vez de naturaleza teórica, que desde hace treinta años también nubla el análisis del mundo en que vivimos. Es precisamente la nostalgia de la presencia vertebradora de la clase obrera; de la condición salarial como sustrato indiscutible del orden social y la subjetividad política; de la vieja unidad entre el trabajo y el trabajador, entre el trabajo y la condición ciudadana. Esa falta, ese vacío que no se puede llenar, planea como un espectro sobre los discursos de la izquierda, y recurrentemente alimenta la supuesta distinción entre una izquierda material y otra identitaria, entre la solidez universal de la lucha de clases y las etéreas particularidades de las batallas culturales. Sobre esta cuestión solo insistiremos en la idea que mueve este ensayo: «lo material» también está hecho de ficciones, de regímenes políticos de sentido, que enraízan en un tiempo histórico y en correlaciones de fuerza determinadas. La debilidad de la izquierda en el neoliberalismo, dicho de otra manera, no viene de un problema conceptual o de una elección táctica desafortunada. La nostalgia teórica por un mundo más sencillo, el aplanamiento de ese mundo en aras de una nitidez mayor, no expresa necesariamente un análisis del presente, y mucho menos una propuesta política para el futuro.

Queda la posibilidad de que esa nostalgia, en realidad, sea la expresión de una merma aún mayor: no la pérdida de un pasado vivido, no la añoranza de un pasado glorioso, sino la nostalgia de

la posibilidad misma de imaginar o proyectar el futuro, de disponer de horizontes abiertos para la transformación de la vida y de sí mismo, una nostalgia de los futuros que eran imaginables y pensables entonces, de las promesas y los deseos que contenían. Esa nostalgia de la ficción misma, de la posibilidad de la ficción, es la última paradoja que nos ha legado la experiencia del colapso comunista. Hoy sabemos que el comunismo no puede permitirse mirar hacia otra parte; no puede sacrificar el presente en aras de una proyección ideal que nunca acaba de llegar. Pero sin un horizonte hacia el que mirar nos sentimos en una indefensión dolorosa, incapaces de toda política. En el hermosísimo monólogo *Qualcuno era comunista*, Giorgio Gaber termina hablando del sueño comunista como un «gavilán hipotético»: un impulso para volar hacia lo nuevo, cambiar la vida, ser más que sí mismos, vivir dos vidas en una. Lo que quedó cuando desaparecieron sus alas, dice Gaber, cuando el gavilán perdió hasta la intención de volar, fueron dos miserias en un solo cuerpo.

6

Populismo y ficción

¡Quédate, ilusión!
Si tienes algún sonido, o uso de voz,
háblame.

WILLIAM SHAKESPEARE, *Hamlet*

En 1915, mientras Europa se veía asolada por la guerra, Sigmund Freud publicó un artículo en el que exponía los rudimentos de su teoría sobre la neurosis. Según Freud, la neurosis sirve para silenciar una vivencia que, al desatar energías y tensiones excesivas, resulta imposible de articular en la economía psíquica del sujeto. Por eso el contenido esencial de nuestros relatos conscientes (podríamos decir: de nuestras ficciones) no está tanto en lo que dicen, sino en aquello que nos permiten *no* decir. Esa es la función principal de la neurosis: velar la relación con un trauma, con un contenido que no nos resulta manejable, haciéndolo inaccesible a la experiencia inmediata. Aquello que no se puede decir, sin embargo, es siempre lo que hace más ruido en su regreso: cuando esa operación quiebra se dan situaciones críticas, ingobernables o explosivas. Entonces uno se encuentra, como en el monólogo de Hamlet, cara a cara con aquello que *no* debería haber visto.

Tal vez podríamos preguntarnos si, desde el estallido de la gran crisis financiera de 2008, hemos vivido precisamente una de

estas situaciones. Pues, ¿qué hacían todas las ficciones que hemos analizado sino *desplazar* en el tiempo y en el espacio un conflicto cuya presencia resulta en última instancia imposible de esquivar? ¿No se trata, en el gran tejido neurótico de la ideología y la filosofía política modernas, precisamente de silenciar la presencia de fuerzas opuestas o conflictos excesivos que amenazan la solidez del cuerpo social? ¿Y qué suponen los momentos de agitación política, las sublevaciones, los levantamientos populares, sino un retorno de aquello que no se ha llegado a dominar, de aquello que desborda las ficciones y la representación del orden constituido? ¿Qué ha sido el estallido populista de los últimos veinte años sino ese segundo trauma, el de volver a encontrarse con un trauma original, con aquello que amenaza con romper la entereza del orden social y de sus ficciones?

Es un hecho que, en el apogeo de la globalización y la posguerra fría, las democracias liberales dieron por sentado que la cuestión social se había despolitizado, que había perdido su carácter traumático y la capacidad de generar resistencias significativas y horizontes políticos alternativos. Quizá el populismo contemporáneo pueda ser pensado como ese retorno de lo silenciado, de lo reprimido e ignorado, como una «deuda impagada» de la sociedad neoliberal que ha vuelto con estruendo en la hora de su quiebra. Este carácter espectral tal vez explique también la fascinación por un concepto, el de populismo, en torno al cual se han hilvanado tantos discursos improductivos. Aquí, y a modo de conclusión de este libro, queremos abordar el populismo desde una perspectiva muy concreta, circunscrita además al ámbito de la política europea: la de un momento histórico marcado por el colapso de las ficciones resolutivas. Hoy, cuando construir horizontes para un futuro compartido parece una tarea imposible, cuando los relatos ideológicos tradicionales se han vuelto casi inverosímiles, un conflicto político inmanejable e improductivo ha tomado por asalto el centro de la escena política. En consecuencia, es fundamental preguntarse qué se puede hacer con ese conflicto, cuáles son los límites y las potencialidades de la ficción populista, y qué política puede dibujarse a partir de su quiebra.

Política para un mundo sin futuro

> El porvenir no es incondicionalmente preferible.
>
> Jacques Derrida

Los años posteriores a la pandemia han hecho evidente que Europa vive un tiempo de crisis profunda de las ficciones políticas. Si hoy el ambiente político y cultural tiene ese tinte turbio, esa agresividad, es probablemente por obra de un gran repliegue político-afectivo que ha convertido en inverosímil cualquier intento de trazar un horizonte político compartido. Pensemos en cada uno de los discursos ideológicos que hemos analizado en este libro: algo que todos ellos compartían era la capacidad de proyectar hacia el porvenir los conflictos y tensiones de la sociedad presente. Los relatos del contrato social hacían coincidir a futuro el sentido de las trayectorias individuales con el interés general de la sociedad. Los relatos liberales reconciliaban, en torno a las ideas del progreso y la competencia individual, los tiempos azarosos de los sujetos y el tiempo dirigido de la historia. Por último, los relatos fundacionales del comunismo hacían emerger un interés a la vez de parte y colectivo, el interés de la clase proletaria llamada a hacerse universal, y dibujaban así el movimiento por el que la explotación y el enfrentamiento entre clases serían superados en un nuevo cuerpo político y social posrevolucionario.

Pero ¿qué sucede cuando la idea del tiempo que permite esas operaciones deja de funcionar, cuando el futuro ya no aparece como un espacio político abierto y disponible? ¿Qué pasa cuando la idea misma de un horizonte político pierde su credibilidad, su anclaje en el tiempo presente, y nos quedamos sin mecanismos para articular ideológicamente los conflictos de un mundo cada vez más desordenado, impredecible y caótico? ¿Cómo se disuelve entonces la tensión, cómo se consigue proyectarse hacia delante?

¿No estamos encerrados en un lugar histórico que a todas luces resulta insuficiente e insostenible, pero que ya no es capaz de concebir mundos mejores o alternativos, de imaginar siquiera las formas de su propia superación?

En ese bloqueo político del futuro hay un síntoma de época que quizá merezca ser pensado. El retorno de la guerra y la enfermedad, el colapso energético, la volatilidad electoral y las oleadas reaccionarias que se suceden unas a otras, dan cuenta de una era tan agitada como carente de ideas y de confianza en sí misma. Sin futuro imaginable, la política remite una y otra vez al hecho de un malestar generalizado, lo pone constantemente en primer plano, lo alimenta para vivir de él, pero en realidad no sabe transformarlo en otra cosa, no es capaz de llevarlo a ninguna parte. En los últimos veinte años hemos asistido una y otra vez a esta misma secuencia: el deseo de negación del presente crece hasta hacerse inmanejable; sistemas políticos que parecían estables se vuelven extraordinariamente vulnerables; aparece de pronto la promesa de cambiarlo todo; esa promesa se consume sin lograr cambiar el registro que le dio su sentido original. Sin horizonte de emancipación o de transformación social, sin un tiempo político creíble hacia el que proyectarse, no hay sujeto ni construcción política que dure. La mera reiteración del rechazo a lo existente no inaugura un tiempo político propio. Al contrario: acaba encerrando a sus protagonistas en la desorientación o la nostalgia, en el presentismo y la supervivencia, en la ostentación de un deseo sin cuerpo político, en la celebración del conflicto por el conflicto mismo.

¿De dónde viene esta impotencia, esta carencia de credibilidad y de futuro que pesa sobre los discursos políticos contemporáneos? El pensador Bruno Latour explicaba que desde mediados de los años setenta se fue haciendo cada vez más evidente que los límites del planeta hacían imposible realizar los futuros imaginados por el proyecto moderno. La respuesta a esa constatación, sin embargo, no fue transformar la producción y el consumo para acompasarlos a las capacidades biofísicas de la Tierra. Fue, en cambio, una respuesta estrictamente neurótica,

ideológica y ficcional: dejar de pensar en un horizonte y en un futuro común, dejar de guiarse por ellos, abandonar la idea de un espacio y un tiempo compartidos por todos los habitantes del planeta. Dice Latour:

> [...] las élites han estado tan persuadidas de que no habría vida futura para todo el mundo que decidieron deshacerse, lo más rápido posible, de todos los lastres de la solidaridad: he ahí la desregulación. Que había que construir una especie de fortaleza dorada para el pequeño porcentaje que lograría estar a salvo: he ahí la explosión de las desigualdades. Y que, para disimular el egoísmo craso de esa fuga del mundo común, había que rechazar de plano su motivación original: he ahí la negación del cambio climático.

Pero el asalto al pacto redistributivo, la explosión de las desigualdades a que dio lugar y la fuga del mundo común que caracteriza el tiempo político del posneoliberalismo son también síntomas, y no solo causas, de la crisis de los mitos políticos contemporáneos. La «rebelión de las élites» —tal como la bautizó el historiador y sociólogo estadounidense Christopher Lasch parafraseando a Ortega en los años noventa—, esa voluntad de secesión de las clases dominantes que buscaban desentenderse de los restos del pacto social de la posguerra, hoy ha perdido cualquier atisbo de dignidad ficcional: ya no expresa un proyecto político propio, ya no intenta apelar siquiera a visiones antagonistas o alternativas de sociedad. Hoy las fórmulas del escapismo o del todos contra todos se asumen desde una perspectiva de supervivencia individual, desde la imaginación casi exclusiva del futuro bajo forma de colapso o de catástrofe. Precisamente por eso, no es extraño que el militarismo y la fe en la guerra regresen como último depósito de adhesión salvífica para los desubicados, para quienes imaginan que aún quieren creer en algo.

Una bruma de sospecha rodea hoy a cualquier ilusión política de un nosotros, cualquier horizonte de progreso social, cualquier sustrato material o ideal para una verdad política compartida. La polarización creciente de las democracias liberales —una polarización tan yerma como ruidosa, pues no apunta a ningún

horizonte alternativo—, el ocaso de una esfera pública tomada por las *fake news* y las teorías de la conspiración, son hoy una premisa política tan tangible como la sequía o las olas de calor que asfixian las capitales europeas. La realidad es que ni el absolutismo tecnocrático, ni el reformismo biempensante, ni la referencia a las viejas utopías son capaces de ofrecer una salida ficcional a un malestar social que crece y crece, que se hace tanto más evidente como imposible de abordar. Una idea vaga del conflicto social se convierte así en el hecho político fundamental de nuestro tiempo, pero también en una formidable fuerza antipolítica, pues resulta imposible hacer prácticamente nada con él.

Populismo y melancolía

> La verdad tiene estructura de ficción.
>
> Jacques Lacan

Aunque las imágenes parecieran menos verosímiles que la menos verosímil de las ficciones, cuando el 6 de enero de 2021 una turba asaltó el Capitolio de Estados Unidos nadie pudo esgrimir una verdadera sorpresa. Aquel simulacro golpista, mezcla de esperpento y sublevación, fue en cierto modo la culminación natural del ciclo político trumpista, nacido de una revuelta contra la dirección del Partido Republicano tras la crisis de 2008, y alimentado desde entonces por una colección de ansiedades —económicas, raciales, religiosas— que Trump supo explotar pero que no pudo en ningún caso resolver. Esa es la paradoja política que latía en el corazón del trumpismo: gracias a su capacidad comunicativa y su carisma, Trump logró representar la pulsión reaccionaria y la necesidad de afirmación que había sacudido a la Norteamérica blanca y conservadora, llevándola hasta el punto extremo de asaltar la sede del poder legislativo estadounidense.

Pero Trump, producto y artífice del mismo orden económico y social que había generado el problema, nunca pudo traducir esa ansiedad en un programa político real.

La política de Trump llevaba necesariamente a la escenificación permanente del enfrentamiento con el enemigo: sin proyecto de sociedad ni orden alternativo, el trumpismo era conflicto puro, una revuelta contra un estado de cosas que en realidad solo podía preservar. Trump llegó al poder por sorpresa, irrumpiendo en las primarias republicanas como el abanderado de una impugnación general del *establishment* político del país. Su estilo provocador y su mensaje contra Washington y la política profesional, culpable de haber olvidado y traicionado a la gente de a pie, encontraron una formidable caja de resonancia en el descontento de las bases del partido, radicalizadas por las embestidas del Tea Party durante los años del cosmopolitismo ilustrado de Obama. Exultante en la victoria, Trump anunció entonces una cruzada contra los enemigos externos e internos del país y prometió recuperar la grandeza y el esplendor de una América tan poderosa como mitológica. Sus enemigos en el partido republicano y el poder industrial y financiero del país se cuadraron tras él. Todos obtuvieron grandes réditos de ese realineamiento.

Cuatro años después, tras protagonizar el mayor intento de subversión del proceso electoral norteamericano desde los años de la guerra civil, Trump se fue casi como llegó: representando una gran paradoja. La culminación de su presidencia con el asalto al Capitolio, que Trump instigó y dirigió como el comandante de una esperpéntica milicia popular, representó *a la vez* una fenomenal demostración de fuerza y el acto televisado de su defunción política, el culmen de su milenarismo resolutivo y una inmensa celebración de la violencia y la confusión sin puerto de llegada ni objetivo político expreso. Trump llevó su desafío al sistema político norteamericano hasta un extremo inimaginable, pero ahí, en el punto de máxima tensión, no fue capaz de verbalizar siquiera para qué había lanzado a sus tropas al frente.

Esa es en última instancia la paradoja trumpista. Trump fue el síntoma de un colapso político —el de los años dorados de la

globalización norteamericana, el del regeneracionismo ficcional de Obama— que no podía traducirse en un proyecto político real. Su programa, de hecho, se reducía a una forma de nostalgia incapaz de alumbrar un futuro, pero también de reaccionar de manera productiva ante el malestar del presente. El trumpismo nombró ese malestar desde el daño, desde el sufrimiento y el agravio, y lo hizo con gran efectividad. Pero esta es en última instancia la paradoja que produce ese gesto: la expresión política de ese daño no lo alivia, sino que lo amplifica. Lo hace cada vez más violento, cada vez más insostenible, pero no es capaz de llevarlo a ninguna otra parte.

Esta es la lógica del resentimiento que identificaba Wendy Brown como seña de identidad de la ultraderecha contemporánea: un resentimiento invertido, no ya del débil sino del que se cree noble, del que siente una amenaza sobre su condición o su posición social y reacciona con una agresividad desmedida contra aquellos a quienes considera responsables de ese malestar, de ese destronamiento imaginario. *America first* —como todas las demás traducciones de este principio contemporáneo del privilegio: *prima gli italiani*, *les français d'abord*, los españoles primero— es el lema de una reacción ante el daño sentido por una identidad que se ve amenazada, la identidad herida del varón blanco, de la clase media, de la mayoría heterosexual, del sujeto nacional, que busca a la desesperada identificar al culpable de su daño y desatar contra él su venganza. Esa ofensiva no tiene horizonte real de futuro, no formula un proyecto político propio, porque en lo esencial solo busca expresar el hecho mismo de ese resentimiento, afirmar la idea de una supremacía restablecida imaginariamente, restaurar el principio abstracto del privilegio por el privilegio mismo.

Por eso las fabulaciones de la ultraderecha se apoyan más en la idea de un pasado idealizado, anterior a la existencia del sujeto que se considera culpable del daño (un momento anterior al feminismo, al multiculturalismo o el globalismo, al progresismo *woke*), que en la elaboración de utopías conservadoras o de proyectos para la sociedad futura. Por supuesto, esa idea es también completamente imaginaria, no solo porque cuando ese

pasado fue presente ya había luchas por la igualdad y el reconocimiento que cuestionaban los privilegios hoy amenazados, sino porque entonces aquel orden social tampoco generaba la felicidad o la libertad de los sujetos que ahora se supone que lo idealizan y reivindican. Dicho en otras palabras, detrás de las regresiones reaccionarias de la ultraderecha yacen varias formas de melancolía, pero ningún deseo real de liberación.

Ese resentimiento melancólico es lo que permite que sean sujetos como Trump o Bolsonaro, que no encarnan ninguno de los valores que supuestamente preconizan sus seguidores, quienes recaben su apoyo incondicional. A menudo la izquierda se desgañita señalando esas incongruencias, pero al hacerlo pierde de vista algo importante. Y es que en última instancia la identificación que cristianos evangelistas, trabajadores desclasados, masculinidades heridas, neoliberales preconciliares y sujetos reaccionarios varios encuentran en esos líderes no depende de una verdad moral, sino de una promesa: el líder hace explícito un deseo que hasta entonces había parecido inconfesable, ofreciéndoles la posibilidad de una venganza inmediata y sin escrúpulos contra quienes amenazan su serenidad y sus privilegios.

Lo que hay detrás de este vínculo no es según Wendy Brown un apego carismático o un ejemplo de coherencia y rectitud moral, sino la expresión pura de una voluntad de poder, del ansia de reacción ante un agravio, de la pérdida sentida de su privilegio. El líder encarna una forma de poder esencialmente nihilista, sin fundamento en la moral o la verdad, que promete hacer en la realidad lo que cada una de esas identidades dañadas solo puede imaginar. Poco importa que luego ese líder apenas pueda hacer nada, porque ni ese pasado soñado existió jamás, ni el supuesto daño que encarna es reversible, ni hay un horizonte de futuro para construir nada. Lo esencial de su programa está en el momento de la promesa, y se reduce en última instancia a una forma de manía destructiva, a una ostentación grotesca de la violencia.

LA FRAGILIDAD DEL NOSOTROS

> No es sorprendente que la historia de las ideas políticas haya sido siempre una historia de la fantasía [...] como manía demiúrgica, como idea que se hace verdadera a sí misma, como ficción operativa.
>
> PETER SLOTERDIJK

Frente a ese resentimiento agresivo de las derechas, en la última década una parte significativa de las izquierdas ha esgrimido otra política del daño igualmente improductiva. La obsesión por las políticas de la identidad representa de hecho la otra cara del malestar político en la era posmoderna: una toma de partido por el daño de los débiles que, sin embargo, no consigue trabajar por la emancipación o la superación del daño, por enfrentarse a los opresores y disputar así el poder, de otra forma que no sea reproduciendo su propia debilidad, su propia condición de víctimas y el hecho insuperable de su agravio. Insistiendo una y otra vez en el *factum* de la exclusión y la dominación sistémicas, el identitarismo hace así del sufrimiento una verdad, le confiere un privilegio epistemológico: el sujeto dañado es el único que tiene un saber cierto sobre el mundo, y la tarea de la militancia política es escuchar esa verdad, transmitirla, amplificarla. Una verdad que siempre se define, además, en oposición radical al poder, que aparece en consecuencia como algo radicalmente externo, radicalmente otro respecto a la condición de sus víctimas.

Esta deriva es la que lleva, también, a concebir una vida social completamente dominada por las mentiras y el adoctrinamiento del poder mediático y político, renunciando a la disputa del sentido común en un espacio, el de la opinión pública, que es siempre contradictorio y conflictivo, y en el que la verdad nunca está dada de antemano (de esa idea de alienación total surge entonces una identidad *pura*, dogmática, que se cree inmunizada

frente al poder y es incapaz por tanto de todo diálogo y de toda hibridación social). Esta es también la lógica que lleva a demandar castigos cada vez más severos (más penas, más cárcel, más vigilancia) y a reforzar el rol del Estado como protector de las víctimas del daño social, en lugar de afianzar las condiciones para que estas puedan ampliar su libertad y emanciparse de la condición de víctimas. Es, en definitiva, la razón que prioriza la condena moral de ciertos comportamientos o actitudes a la transformación de las condiciones sociales que hacen esos comportamientos posibles: la sentencia condenatoria se convierte en seña de identidad y objetivo de la acción política inmediata.

La lucha contra la opresión acaba teniendo así un efecto contrario al presuntamente deseado. La denuncia de la exclusión de un sujeto determinado —obreros, mujeres, personas racializadas, parados, identidades sexuales no normativas— acaba reafirmando cada una de esas identidades *en cuanto que* sujetos excluidos o discriminados, pero tiene enormes dificultades para plantear un cuestionamiento real y una alternativa a la lógica del poder que produce cada una de esas diferencias y exclusiones. Algo que se aprecia con claridad en el tono moralizante que adquieren a menudo luchas y campañas políticas que buscan movilizar a partir de la recriminación, la culpa o la búsqueda del castigo, y no tanto de la disputa estratégica por los espacios desde los que el poder nombra, distingue y es ejercido sobre esos sujetos.

A lo más que se pude aspirar desde ese planteamiento moral es a la inclusión de quien está ahora excluido (del trabajo, de la ciudadanía, de la clase media, de la norma sexual), pero la producción misma de esas normas de inclusión, el funcionamiento del poder como gran distribuidor de capacidades y posiciones sociales, queda en gran medida incuestionado, incluso idealizado. La incapacidad de transformación política se sustituye entonces por la búsqueda de la ejemplaridad, por la hipervigilancia, por la primacía agotadora de la *batalla cultural* y de la retórica punitiva contra los culpables. O, en su defecto, por otra forma de delirio melancólico, ideológicamente opuesto pero que comparte inquietantes similitudes formales con la política identitaria: el de la

nostalgia, esta vez supuestamente de izquierdas, de un mundo anterior a la crisis del fordismo, nostalgia de la Unión Soviética, de la idea comunista, o incluso de la sociedad binaria y su autoevidente norma sexual. Este es el pasatiempo preferido de las varias fórmulas de transición entre las orillas ideológicas del tablero contemporáneo: rojipardismo, terfs, negacionistas, unidos en su anhelo de un tiempo anterior al daño que, de nuevo, nunca existió como tal.

Hay un curioso juego de espejos entre estas dos formas de impotencia que dominan el espectro político a izquierda y derecha. A la reacción resentida de la *alt-right* le resulta imposible articular los dos vectores de los que depende: la lógica neoliberal es incompatible con los valores neoconservadores en los que intenta apoyarse, y por eso la ultraderecha solo puede proyectar su impotencia como violencia contra los otros, contra los feminismos, el multiculturalismo, el globalismo progresista, la dictadura *woke*. Pero la izquierda también acaba proyectando aquello que le falta en su enemigo: el anhelo radical de hacerse a sí mismo, de ser quien uno quiera, independientemente de cómo funciona el poder y de todo contexto social, es la premisa misma de esa revolución permanente que es el sujeto neoliberal: una respuesta perversa al deseo de emancipación y libertad que la izquierda no ha sabido articular *de otra forma* (esa frustración tomó cuerpo de alguna manera en las imágenes del asalto al Capitolio; los protagonistas de aquella gran insurrección contra el poder eran «los otros»). El noble y el débil proyectan así en el otro su carencia y la causa de su malestar, definido siempre desde el hecho de un daño irreparable, incapaz de concebir su propia superación, de alumbrar nuevos valores políticos, de imaginar un horizonte para la transformación social.

La pregunta, por tanto, es si el populismo hoy puede hacer otra cosa con el daño, si es posible politizarlo de una manera diferente a su cosificación o su captura, si podemos esquivar el sentimiento de impotencia y melancolía que paraliza la escena ideológica contemporánea. En cierto sentido, este era precisamente el sentido de lo que Ernesto Laclau llamó la «lógica equivalencial»,

sobre la que se apoya su teoría del populismo: la política populista no debía consistir en replegar al sujeto sobre su daño, sino en poner a dialogar daños e identidades heterogéneas entre sí. No se trataba tanto de identificar víctimas como de articular un sujeto político activo, el *nosotros* del populismo, que nunca está definido desde una identidad cerrada o autorreferente (la clase, la nación, la mujer), que no viene dado por posiciones fijas e invariables, que no se define a partir de un principio natural o de una necesidad objetiva en el orden de las cosas. La solidaridad entre los dañados, en otras palabras, no tiene una fundamentación última o necesaria: está siempre por construir, y depende de que cada cual mire su daño en el daño del otro, que no se quede replegado sobre su identidad sino que la abra, la hilvane con otras, y de esta forma la trascienda.

En el fondo, en la teoría de Laclau podemos encontrar viva la tensión que señalábamos como propia de la política moderna por la emancipación: la tensión entre identidad y diferencia, entre la afirmación de la posición social de un sujeto y la voluntad política de trascender esa posición. Este es exactamente el problema que vimos con la lógica del obrerismo en la utopía comunista: la lucha de clases requiere afirmar la identidad de la clase obrera, exige el reconocimiento social del proletariado y la mejora de sus condiciones de vida, pero *el sentido mismo* de la lucha está en la voluntad de trascender esa identidad, acabar con el lugar y el destino social que le ha sido impuesto por la fuerza al sujeto obrero, dejar de ser proletarios, construir una sociedad sin clases. La lucha política por la emancipación requiere que se mantenga viva la tensión entre estos dos polos. Cuando se deja sedimentar la identidad de partida, cuando se petrifica o se convierte en un fetiche, disipando el anhelo de su superación, la tensión entre ambos queda arruinada y el tiempo de la emancipación, detenido.

Esto es, seguramente, lo que intentaba evitar el populismo de Laclau. La equivalencia entre distintos daños y demandas en el gran sujeto populista debía impedir el cierre sobre sí de una sola identidad, su alejamiento del mundo, su inmunización frente a esa tensión que dota de potencial y sentido político a toda lucha por la

emancipación. Pero entonces se plantea un segundo problema, con el que han tropezado los movimientos populistas en las últimas décadas a lo largo y ancho del planeta: la necesidad de sostener esa tensión en el tiempo, de dirigirla hacia algún lugar. ¿Cómo fijar el rumbo en ausencia no solo de fundamentos, sino también de horizontes prefijados para ese nosotros que es por definición frágil y precario? ¿Cómo se construye el *hacia dónde* de la movilización populista?

El horizonte populista

> Ser materialistas es no contarse cuentos.
>
> Louis Althusser

Una forma banal de expresar el problema es que el populismo se ha revelado como una eficacísima teoría de la movilización política, también del acceso al poder por la vía electoral, pero ha tenido enormes dificultades para extender sus propios horizontes, estabilizarse políticamente o sencillamente resistir en el tiempo. El empuje populista ha hecho irrumpir sujetos políticos novedosos, capaces de sacudir sistemas políticos que hasta poco antes habían parecido inexpugnables. Pero a partir de ahí, pasada la efervescencia y la tensión electoral, ha sido mucho más difícil sostener esa irrupción, articularla en una dirección coherente y determinada. En términos clásicos, podría decirse que en Europa y en Estados Unidos ha habido una enorme dificultad para traducir el movimiento y el desborde destituyente de los fenómenos populistas en institucionalidad, en marcos normativos, en Estado. El populismo, en este sentido, ha formulado una promesa de revoluciones sin revolución, un deseo de transformación radical sin horizontes estables ni cuerpo político determinado.

En el ámbito de la izquierda se han dado profundos debates

sobre el origen de estas dificultades. Un sospechoso habitual en esas discusiones es la supuesta obsesión por el discurso que caracteriza a la teoría populista, una especie de fe desmedida en la autonomía de la acción política que acaba perdiendo de vista el análisis de las estructuras económicas existentes y de las condiciones necesarias para la transformación social. Incluso en sus versiones más ambiciosas y sofisticadas, las fuerzas de la izquierda poscomunista han chocado una y otra vez con una doble ausencia que restringe los márgenes de la acción política desde los parlamentos y los gobiernos: la ausencia de mecanismos de gobierno efectivo de la producción social (la decisión de qué producir, cuánto producir y para qué) y de las formas de vida que surgen de esa producción (quién posee qué, a cambio de qué y por cuánto tiempo). Algo parecido sucede con la desproporción que se da entre las necesidades y las capacidades políticas para abordar la gran transformación productiva y energética que impone la crisis ambiental: entre ambas sigue mediando una enorme distancia, que por ahora ha sido imposible articular de manera eficaz. Estos límites «duros», por así decirlo, contribuyen a dibujar un balance político como poco ambivalente. En las últimas dos décadas las fuerzas de la izquierda populista han alcanzado una importante capacidad de movilización, pero les ha resultado extraordinariamente difícil traducir esas expectativas en conquistas significativas y en horizontes creíbles para la transformación social.

Es evidente que una parte sustancial del problema tiene que ver con carencias en el análisis de la economía política contemporánea y con la dificultad para articular un programa creíble y riguroso para su reorientación. Pero no todo es una cuestión de programa o de una falta de ideas técnicas sobre posibles alternativas en materia de política económica, social o medioambiental. Hay algo de naturaleza específicamente ideológica en la dificultad para articular una salida populista a la crisis de nuestra era. Algo que tiene que ver con el estrechamiento del tiempo y del espacio político que trae consigo la lógica del populismo, y con la enorme dificultad que esto supone para

construir un sujeto político capaz de sostenerse, organizarse y pensarse en ciclos más amplios que los que imponen las citas electorales.

El populismo, de hecho, parece operar en una historia sin tiempo. El sujeto populista depende de un pasado que, sin embargo, le resulta impensable. El *momento populista* suele designar una coyuntura marcada por una crisis económica, una crisis orgánica del Estado o una crisis de legitimidad de los sistemas de partidos, que permiten la irrupción de un *nosotros* desde fuera de la escena política establecida. Pero esa coyuntura original, sin la cual el populismo es imposible pero que el populismo mismo no puede provocar, tan solo adviene: es un hecho marcado por la exterioridad, algo que se asume como dado, pero de lo que no se puede dar cuenta.

A este presentismo inmanente se añade la dificultad que ya hemos mencionado para proyectarse hacia el futuro: de la lógica de equivalencias que articula el sujeto populista, de hecho, no se deduce necesariamente un horizonte de emancipación. Esta apertura permite al populismo sortear las teleologías de la historia, liberar la política de cualquier idea del porvenir que lo imponga como un horizonte necesario e inevitable, y preservar por tanto la idea de un futuro democrático, indeterminado, abierto a una lucha hegemónica constante, en la que ninguna forma de derrota o de victoria está previamente asegurada (esta es *la garantía de la ausencia de garantías* que reivindicó Stuart Hall para el marxismo). Pero, sin un futuro donde proyectarse, los movimientos populistas también corren el riesgo de quedar atrapados en un presente perpetuo. En ausencia de horizontes más amplios de resolución, a menudo esos movimientos se ven forzados a recrear artificialmente el acto de su irrupción, como un gesto que debe ser una y otra vez reiterado. Es entonces cuando aparece la tentación trumpiana: el retorno permanente de un conflicto sin líneas de fuga, demasiado presente, tan insistente como políticamente improductivo.

La lógica populista queda así condenada a debatirse entre dos opciones opuestas. De un lado, un populismo frustrado, atado a una espiral de movilización y conflicto que genera expectativas

inmensas pero imposibles de sostener en el tiempo. Del otro lado, algo así como un populismo secularizado, desprovisto de su dimensión mesiánica, que renuncia a resolver el conflicto social y busca solo hegemonizarlo, ir ganando la batalla en el corto plazo, siempre precariamente. Esta parece ser la disyuntiva a la que conduce el populismo contemporáneo: un mesianismo impotente o un pragmatismo puro. En el primer caso (el del populismo frustrado), la política entra en un registro milenarista, en la invocación de un momento de ruptura que nunca termina de llegar, en la repetición forzada de un gesto agónico que solo puede dar rendimientos decrecientes. En el segundo caso (el del populismo secularizado), la pregunta tiene que ver con el *para qué* de la política: ¿cómo movilizar desde la parcialidad, desde la articulación de coyunturas, sin un proyecto que dibuje la idea general de un mañana mejor? ¿Y cómo enunciar ese proyecto sin superponerlo verticalmente, y por tanto sin arruinar o traicionar, esos procesos de articulación de demandas y de intersección de identidades que articulan el sujeto populista? Cada uno de los polos remite al otro a partir de sus incapacidades; no parece fácil encontrar un espacio intermedio, ni una dialéctica que sirva de puente entre ellos. Sí existe, desgraciadamente, el riesgo de que en ese espacio cerrado se acaben imponiendo las fuerzas reaccionarias, pues un presente replegado sobre sí mismo, sin horizonte ni expectativas de mejora, es un lugar propicio para la violencia y el absolutismo político.

Un futuro sin anclajes

> Siempre amaré el tiempo de las cerezas.
> Es de esa época de la que aún conservo una herida abierta.
>
> Jean-Baptiste Clément y Antoine Renard, «Le temps des cerises»

Hay algo común a los grandes relatos ideológicos que hemos analizado en este libro. Todos ellos movilizaban lo que hemos llamado *ficciones resolutivas*, es decir, un cierto juego discursivo entre una imagen del futuro (en la que el conflicto social se presenta como algo que ya ha sido resuelto o que es posible resolver) y un relato sobre el origen de ese conflicto (que explica quién es el «nosotros» de la política, atribuyéndole una identidad más o menos fija). Si hoy la coyuntura política presenta una mezcla característica de ansiedad y desorientación es porque ese juego ha quedado bloqueado, porque ninguno de los dos elementos parece ya disponible, porque hay una enorme dificultad para anudar una imagen deseable del futuro social y un «nosotros» capaz de anclarse en la realidad presente de forma estable y duradera. El repliegue nostálgico en un pasado imaginario y los cierres identitarios en torno a la política del daño son dos formas de intentar suplir esa doble carencia de la política contemporánea, pero ambas son incapaces de darle una solución satisfactoria y acaban encerrando los anhelos de nuestro tiempo en un callejón sin salida.

¿Cómo salir de esta encrucijada? ¿Cómo hacerlo de una manera que no absolutice una idea del futuro hoy por hoy inverosímil, pero que tampoco convierta el sujeto político en un dogma anclado en un supuesto orden necesario de las cosas? ¿Y cómo rescatar una idea de la emancipación capaz de incorporar su propio legado histórico, pero también los límites que impone la profunda crisis ficcional de nuestro tiempo?

Creemos que una respuesta inicial a estas preguntas pasa por concebir dos dimensiones separadas para el trabajo político contemporáneo. La primera tarea concierne el *trabajo ideológico* propiamente dicho: necesitamos más que nunca producir ficciones nuevas, relatos que nos permitan imaginar y anticipar el futuro, explorarlo antes de vivirlo, generar nuevos horizontes que le den dirección y sentido a las movilizaciones políticas de nuestro tiempo. Para ello es fundamental huir de dos extremos igualmente

nocivos para la imaginación política: la idea de un futuro lineal, determinado mecánicamente por el presente, que a menudo se deja entrever en buena parte de los relatos contemporáneos sobre el colapso inminente de nuestros ecosistemas o sobre el retorno inevitable del fascismo; pero también la idea neoliberal de un futuro virgen, desprovisto de raíces o de contexto social, como un lienzo en blanco en el que fuera posible proyectarse a voluntad.

Sin embargo, pese al aura pesimista que envuelve nuestra era y pese a todas las carencias que hemos señalado en estas páginas, hay que decir que esto es algo que ya está ahí, que ya está sucediendo. De los levantamientos democráticos de 2011 al estallido de la revolución feminista, del Black Lives Matter y las movilizaciones por el clima al emerger de nuevas formas de sindicalismo, un magma popular y democrático está produciendo sin cesar imágenes y discursos sobre nuestros futuros posibles. Ese poder constituyente, ese *imaginario radical* (como lo llamaba Cornelius Castoriadis) está haciendo su trabajo. El principio más importante que puede deducirse de aquí para las fuerzas políticas quizá sea el de *primum non nocere* (lo primero es no hacer daño): se trata ante todo de no secar ese imaginario, de no absorberlo ni colonizarlo, de dejarse guiar por él sin ahogar la potencia de la ficción en las necesidades inmediatas de la política.

Una segunda tarea tiene que ver con el *trabajo democrático* —hoy gravemente amenazado por la emergencia ambiental, por la valorización capitalista de toda necesidad social, por el ímpetu de las fuerzas reaccionarias— y remite a las condiciones necesarias para que la producción de esas ficciones siga siendo posible. Se trata aquí de blindar aquello que permite el ejercicio colectivo de la libertad, lo que quiere decir cosas muy concretas: hablamos ante todo de un derecho garantizado a la existencia, de las condiciones materiales y los marcos normativos que hacen posible la construcción colectiva de sí mismos. Es una evidencia, en este sentido, que hoy carecemos de la *gran idea* de a qué se debe parecer la sociedad por venir. Pero en esta fase de transición de época, en este momento de excepción, ese trabajo de la imaginación no puede quedar reducido al de la política misma. La

tarea inmediata de la acción política debe ser más bien la de *hacer posible* la imaginación de esos mundos posteriores: no se trata de sustituir a la ficción o de dar contenido a esos mundos desde el poder, sino de garantizar las condiciones en que puedan hacerse pensables. Se trata de proteger las formas de vida hoy amenazadas, de liberar el tiempo individual y colectivo, de romper su sujeción a la producción social (es decir, a la forma que tomó la libertad en la ficción que ha organizado en el mundo moderno). Se trata de generar, en definitiva, una forma de universalidad no resolutiva, que blinde no ya *un* contenido de la libertad, sino las condiciones mismas de su ejercicio.

¿Por qué distinguir estas dos dimensiones: el trabajo ideológico y cultural de la producción de ficciones, y el trabajo democrático y político que debe garantizar las condiciones de existencia en las que es posible realizar libremente esa producción? Creemos que pensar estas dos tareas como separadas tiene hoy sentido por varias razones. La primera de ellas es de orden geopolítico, y tiene que ver con el momento de emergencia en que vivimos: el tiempo de la gran reordenación ambiental y la crisis de la globalización, en medio de profundas tensiones económicas, sociales y militares, bajo la amenaza de una gran involución a manos de fuerzas reaccionarias y absolutistas. Todos estos riesgos son ciertos y reales, pero no lo es menos que una apertura sustancial de los horizontes políticos también es hoy perfectamente imaginable. La crisis del neoliberalismo, la desorientación profunda de la socialdemocracia, la vuelta del Estado como actor político y económico legítimo, son todos factores que han llevado a un cuestionamiento de la lógica del mercado sin precedentes en las últimas décadas.

Puede que hoy no haya una hoja de ruta para trascender el capitalismo a escala global, pero sí existe la voluntad de crear formas nuevas de organización social capaces de proteger la vida en el planeta y de repartir de una manera más justa los recursos, el trabajo, el tiempo y la riqueza. Desde nuestra perspectiva, la tarea política más urgente que se deduce de aquí no es la de improvisar el anuncio de un mundo nuevo que vaya a poner cada cosa en su

lugar, sino la de generar las condiciones en las que esa voluntad pueda pensarse y articularse políticamente. En eso consiste la garantía del derecho a la existencia: no es la revolución social ni el mundo nuevo, pero sí es aquello que puede hacerlos posibles.

La segunda razón para pensar de manera separada la tarea ideológica y la democrática es de orden estratégico. Creemos que este planteamiento permite combinar las tácticas defensivas, imprescindibles frente al riesgo de involución democrática que vivimos, con la ambición de lograr transformaciones de largo alcance. Es innegable que el trabajo político, pedagógico y cultural que debe hacer deseable un proyecto poscapitalista es diferente del que se requiere para proteger los derechos sociales o las instituciones democráticas; a cada uno de esos objetivos le corresponden además alianzas y coaliciones sociales diferentes.

Considerar estas dos tareas como separadas posibilita combinar ambas estrategias para poder avanzar en las dos direcciones. Pero, al mismo tiempo, esta separación también permite protegerse del riesgo contrario, de cualquier tentación o perversión autoritaria, de las contradicciones que siempre derivan de un dogma político incontestable. La filósofa Gayatri Chakravorty Spivak llamó «esencialismo estratégico» a la necesidad de esgrimir una ontología fuerte —de nuevo: la clase, la mujer, el poder, la nación— como base de las luchas políticas contemporáneas, aun a sabiendas de que no hay una fundamentación última para esa operación, que la identidad del «nosotros» no está determinada por una realidad preexistente, que no hay una sola verdad política que pueda operar independientemente de sus efectos, del trabajo que la hace posible, de sus condiciones sociales. Nosotros creemos que solo un esencialismo vacío, que no convierta la ficción en tótem de la transformación social, puede servir de base a un socialismo realmente democrático.

La última razón de este planteamiento es filosófica, y tiene que ver con la idea de emancipación que hemos defendido en este libro. Mantener viva la tensión entre ficción y política significa preservar la apertura histórica de lo posible, el principio de la

autodeterminación colectiva, la capacidad democrática de transformar las cosas. Un viejo ideal republicano, que recorrió y atravesó las luchas modernas por la emancipación, aflora aquí como núcleo irrenunciable de lo político: el objetivo es no cerrar el tiempo y el espacio social, impedir su naturalización o su reordenación definitiva, no moralizarlo ni ontologizarlo. Mantener abierta la imagen de un futuro sin contenido definido, sin anhelar una forma que lo cierre, es mantener abierta la potencia de la ficción para imaginar un mundo liberado del presente. En ese sentido, la lucha democrática es por el derecho a la existencia, que es también un derecho a la ficción.

Bibliografía

ADAMS, James Truslow, *The Epic of America*, Londres, Routledge, 2012.

ALTHUSSER, Louis, *La revolución teórica de Marx*, Ciudad de México, Siglo XXI, 1968.

—, *Sur la philosophie*, París, Gallimard, 1994.

ARISTÓTELES, *Poética*, traducción de Valentîn Garcìa Yebra, Madrid, Gredos, 1974.

BARTHES, Roland, *Fragmentos de un discurso amoroso*, Ciudad de México, Siglo XXI, 2000.

BENJAMIN, Walter, *Libro de los pasajes*, Madrid, Abada, 2013.

BLOCH, Ernest, *El principio esperanza*, Madrid, Trotta, 2007.

BOGDÁNOV, Alexander, *Estrella roja*, Madrid, Nevsky Prospects, 2014.

BROWN, Wendy, *Estados del agravio*, Madrid, Lengua de Trapo, 2019.

BUTLER, Judith, *El género en disputa*, Barcelona, Paidós, 2008.

CARRÈRE, Emmanuel, *Limónov*, Barcelona, Anagrama, 2011.

CASTORIADIS, Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Tusquets, 2007.

CONSTANT, Benjamin, *La libertad de los antiguos frente a la de los modernos*, Barcelona, Página Indómita, 2020.

DEBORD, Guy, *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-Textos, 2004.

DERRIDA, Jacques, *Echographies of Television: Filmed Interviews*, Polity, 2002.

DOMÈNECH, Toni, *El eclipse de la fraternidad*, Madrid, Akal, 2019.

ENGELS, Friedrich, *Anti-Dühring*, Ciudad de México, Grijalbo, 1968.

—, «Carta a J. Bloch, 1890», *Obras Escogidas, en tres tomos*, Moscú, Editorial Progreso, 1974, t. III.

FREUD, Sigmund, *Sinopsis de las neurosis de transferencia*, Barcelona, Ariel, 1989.

FUKUYAMA, Francis, *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992.

GRAMSCI, Antonio, *Introducción a la filosofía de la praxis*, Barcelona, Península, 1970.

HALL, Stuart, *Sin garantías*, Corporación Editora Nacional, 2013.

HAYEK, Friedrich, *Derecho, legislación y libertad*, Madrid, Unión Editorial, 2014.

HIRSCHMAN, A. O., y ROTHSCHILD, M., «The changing tolerance for income inequality in the course of economic development», *Quarterly Journal of Economics*, 87(4), 1973.

HOBBES, Thomas, *Leviatán*, traducción de Carlos Mellizo Cuadrado, Madrid, Alianza, 2018.

JAMESON, Fredric, *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo tardío*, Barcelona, Paidós, 1991.

JEFFERSON, Thomas, «Carta a John Adams, 1787», traducción de Antonio Escohotado y Manuel Sáenz de Heredia, *Escritos políticos*, Madrid, Tecnos, 2014.

KANT, Immanuel, *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, traducción de Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos, 2006.

—, *Qué es la ilustración*, Roberto R. Aramayo (ed.), Madrid, Alianza, 2013.

KEYNES, John Maynard, *Breve tratado sobre la reforma monetaria*, Ciudad de México, FCE, 1992.

LACAN, Jacques, *Seminario 14. La lógica del fantasma*, traducción de Ricardo E. Rodríguez Pon, Escuela freudiana de Buenos Aires, 2008.

—, *Escritos 2*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.

LACLAU, Ernesto, *La razón populista*, Buenos Aires, FCE, 2005.

LASCH, Christopher, *La rebelión de las élites*, Barcelona, Paidós, 1996.

LATOUR, Bruno, *Dónde aterrizar. Cómo orientarse en política*, Barcelona, Taurus, 2019.

LOCKE, John, *Dos ensayos sobre el Gobierno civil*, Madrid, Austral,

1991.
LENIN, *El Estado y la revolución*, Madrid, Alianza, 2012.
LENIN, *Carlos Marx (breve esbozo biográfico con una exposición del marxismo)*, Barcelona, Cuadernos Anagrama, 1970.
LYOTARD, Jean-François, *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1986.
MACPHERSON, C. B., *La teoría política del individualismo posesivo*, Madrid, Trotta, 2005.
MANDEVILLE, Bernard, *La fábula de las abejas*, Ciudad de México, FCE, 1982.
MANN, Thomas, *José y sus hermanos*, Madrid, Guadarrama, 1977.
DELLA MIRANDOLA, Pico, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Barcelona, PPU, 2002
MARX, Karl, *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Valencia, Pre-Textos, 2014.
—, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Barcelona, Ariel, 1968.
—, *Crítica del Programa de Gotha*, Madrid, Ricardo Aguilera, 1971.
—, *La ideología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1974.
—, *Carta a Arnold Ruge*, Marxists Internet Archive, abril de 2008.
MARX, Karl, y ENGELS, Friedrich, *El manifiesto comunista*, Barcelona, Península, 2019.
NAVILLE, Pierre, *Le Nouveau Léviathan t4: Les échanges socialistes*, París, Anthropos, 1974.
PARDO, José Luis, *La regla del juego. Sobre la dificultad de aprender filosofía*, Madrid, Galaxia Gutenberg, 2005.
RAND, Ayn, *La rebelión de Atlas*, Bilbao, Deusto, 2018.
RAWLS, John, *Una teoría de la justicia*, Ciudad de México, FCE, 2011.
ROUSSEAU, Jean Jaques, *El contrato social*, traducción de María José Villaverde, Madrid, Tecnos, 2007.
—, *Emilio o de la educación*, traducción de Mauro Armiño, Madrid, Alianza, 2011.
SHAKESPEARE, William, *Hamlet*, traducción de Luis Astrana Marín, Madrid, Alianza, 2011.
SCHMITT, Carl, *Teología política*, Madrid, Trotta, 2009.
SLOTERDIJK, Peter, *En el mismo barco*, Madrid, Siruela, 2020.

SPINOZA, Baruch, *Ética*, traducción de Vidal Peña, Madrid, Alianza, 2011.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty, *Crítica de la razón poscolonial*, Madrid, Akal, 2010.

SMITH, Adam, *La riqueza de las naciones*, Madrid, Alianza, 2011.

VANEIGEM, Raoul, *Pour la révolution. Précédé de terrorisme ou révolution*, París, Champ Libre, 1972

ŽIŽEK, Slavoj, *El sublime objeto de la ideología*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1992.

Política y ficción. Ideologías de un tiempo sin futuro
Jorge Lago y Pablo Bustinduy

La lectura abre horizontes, iguala oportunidades y construye una sociedad mejor.
La propiedad intelectual es clave en la creación de contenidos culturales porque sostiene el ecosistema de quienes escriben y de nuestras librerías.
Al comprar este ebook estarás contribuyendo a mantener dicho ecosistema vivo y en crecimiento.
En Grupo Planeta agradecemos que nos ayudes a apoyar así la autonomía creativa de autoras y autores para que puedan seguir desempeñando su labor.
Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra.
Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47

© Jorge Lago Blasco y Pablo Bustinduy Amador, 2024

Diseño de la cubierta: Planeta Arte & Diseño, 2024
Ilustración de cubierta: © Brian Stauffer/Log Cabin Studio Inc, 2024

© de esta edición: Edicions 62, S.A., 2024
Ediciones Península
Diagonal, 662-664
08034 Barcelona

edicionespeninsula@planeta.es
www.edicionespeninsula.com

Primera edición en libro electrónico (epub): enero de 2024

ISBN: 978-84-1100-235-6 (epub)

Conversión a libro electrónico: Realización Planeta

¡Encuentra aquí tu próxima lectura!

¡Síguenos en redes sociales!